نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العدد العشرون، السنة الخامسة،

خريف ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف المركز الثقافي اللبناني. بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- **لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس، دار المحجة البيضاء، هاتف: ٢٨٧١٧٩(٩٦١٣+).**
- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- **الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.**
- **المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.**
- **العراق، بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت / البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء، النجف، سوق الحويش، مكتبة الغدير.**
- سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- **إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦(٩٨٢٥١+)؛ ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).**
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- **بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:** United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العدد العشرون ـ خريف ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

دراسات

قراءات

الإصلاح الديني

الثغرات، الإخفاقات، والإشكاليات

- الحلقة الثالثة -

حيدر حب الله

٦- الازدواجية بين الفكر والممارسة

من الطبيعي أنّ دعاة التغيير في المجتمع ينطلقون من مجموعة من الأفكار والقيم والمثل التي يطرحونها، مدّعين أنّ بإمكانها تغيير الوضع الاجتماعي إلى ما هو الأحسن. وفي المراحل الأولى، ولاسيّما عندما تكون حركات التغيير هذه دينيّةً، نجد ممارسة قويّة من طرف أصحاب الدعوى. لكنّ المشكلة أنّ الأمور تسير بالتدريج ناحية قدر من الازدواجية بين المثل والقيم المنشودة وبين الواقع الذي تجري ممارسته ميدانياً.

قد يعود سبب ذلك أحياناً إلى أنّ المثل والقيم كانت غير واقعيّة من البداية، وتمّ اللهث خلفها بتصوّر أنّها قابلة للتطبيق، وستجرّ خير الدنيا والآخرة، وحصل أن اختبر المقدّس ولم يتبيّن شيء من ذلك، أو تبيّن بقدر دون الحدّ المنشود.

وقد يكون السبب شعور أنصار التغيير بقدر من التعب والإرهاق الذي نجم عن مسلسل التضحيات، فتتعالى الأصوات مطالبةً بقدر من الرأفة بحال المناصرين، بل والذات أيضاً، فتظهر ازدواجية خطيرة هنا حيث تبقى المثل كما هي، وبدل تغييرها، بمعنى إجراء تعديل ما فيها تكيّفاً مع الأمر الواقع، يظلّ هناك إصرارٌ عليها نظرياً ومقوليّاً، لكنّ واقع الحال يحكي عن قناعة بقدر جيد من التعديل، فتظهر هذه الازدواجية.

وقد يكون السبب أنّ دعاة التغيير ليسوا مؤهّلين للارتفاع إلى مستوى القيم التي ينادون بها ويريدون تغيير المجتمع في ضوئها، فلكي يستروا عورتهم هذه تظهر هذه الازدواجية بين النظرية والتطبيق، بين العلم والعمل.

مثلاً: رأينا العديد من الذين طالما نادوا على الدوام بالتعدّدية وحرية الرأي يصابون

بالهستيريا من تعرّضهم للنقد، ويتعاطون مع الرأي الآخر من موقع أحاديّ انعزاليّ. ورأينا الكثير من منادي الديمقراطية لا يمارسونها، لا على المستوى السياسي، ولا على المستوى الاجتماعي، ولا حتى داخل مؤسّساتهم الاجتماعية والثقافية والتربوية والدينية. ورأينا من يريد أن يعمّ منطق النقد البنّاء في المؤسّسة الدينية، ويكتب ويقول في هذا المضمار، لكنّه وأنصاره على أرض الواقع لا يعبّرون عن عشر معشار هذا الطرح الذي يثيرونه، بل يستخدمون منطق الغوغاء في مواجهة من يريد تطبيق أطروحاتهم نفسها. إنّه شيء من النفاق على المجتمع، لا يبشر بالخير الكثير.

٧ـ عدم تحول المفاهيم الإصلاحية إلى جزء من النسيج الاجتماعي

ليس هذا الأمر فكريّاً بقدر ما هو تربويّ، فواحدة من أهمّ مشاكلنا أنّ بعض حركات التغيير في العالم العربي والإسلامي لم تتشرّب مقولاتها نفسها بوصفها جزءاً من المكوّن الذاتي للشخصيّة. وهذا معلم خطير ينذر بسوء. فعندما أطرح مقولةً ما، ثم لا أكون ممّن تربّى عليها، أو ربّى نفسه عليها، فمن الطبيعي أن تظهر حالة النفاق هذه. عندما تظلّ المقولات منفصلةً مخارجةً للذات، وتكون العلاقة معها علاقة عقليّة، وليست تربوية ونفسية وسلوكية..، فسنقع في مثل هذه المشاكل. يقولون: إنّ صحابة النبي الأكرم ﷺ كانوا يتعلّمون عشر آيات من القرآن الكريم، ثم لا يتعلّمون ما بعدها حتى يطبّقوها على أرض الواقع. في عالم القيم والمثل هذه لا معنى للوقوف عند حدود التعقل والتعقيل، بل الأهم من ذلك هو العيش والإحساس بهذه القيم، ثمّ الانتقال من مرحلة تحمّل آلامها إلى مرحلة الشعور بالسعادة واللذة في عيشها وممارستها، بحيث تصدر بالسجيّة. وما قاله علماء الأخلاق هنا ليس مجافياً للصواب، ولا شأناً فردياً شخصياً، بقدر ما يصلح لممارسته على المستوى الاجتماعي أيضاً.

ولعلّ هذا الأمر انعكس على صدقيّة التجربة أيضاً. ففي بعض تجارب الوعي الإسلامي وجدنا هوّةً بين خطاب النخبة والقادة وواقع الجماهير. لقد عجز النخبة والقادة عن تحويل مقولاتهم إلى جزء من النسيج الاجتماعي للحياة التي يملكون مفاصلها وقراراتها. فالناس في وادٍ وهم في وادٍ آخر. ورغم كلّ الإمكانات لم ترتقِ مفاهيمهم إلى

أن تصبح جزءاً من التركيبة الاجتماعية، وعنصراً لا ينفكّ عن العقل الاجتماعي للقاعدة العامّة؛ ولعلّ السبب في ذلك هو التركيز على خطاب بعيد عن هموم الناس، وهو يلتقي بهمومهم، لا بهموم القاعدة الجماهيرية؛ ولعلّ السبب أيضاً هو عدم اتّباع السبل الصحيحة في ترسيخ المفاهيم في الحياة الاجتماعية، فقد يتّبعك الناس ويصفّقون لك، لكنّ هذا لا يعني أنّهم يتمثّلون أفكارك. هذا مؤشّر بالغ الأهمية يدعو للتفكير أكثر فأكثر.

٨ـ الإصلاح، بين الفعل وردّ الفعل

ليس غريباً أن يبدأ الإصلاح بوصفه ردّ فعل على واقع قائم، فهذا أمر طبيعي مترقّب، يعبّر عن حالة صحيّة سليمة، لكن ما هو غريب أن تظلّ بوصلة الإصلاح لا تتحرّك إلا بتأثير الخارج، لتعبّر دوماً عن ردّ فعل لحدث ما، ولا تصل إلى مستوى الفعل نفسه. ما أعتقده هو أنّ حركات الإصلاح والتغيير يجب أن تتحرّك وفقاً لثنائي الفعل وردّ الفعل معاً. فغياب حالة ردّ الفعل معناه أنّ الإصلاح لا يحاكي الواقع ولا ينظر في مشاكله، لكنّ غياب الفعل أيضاً لا يعبّر إلا عن مراوحة الإصلاح في دائرة ما يفعله الغير ويقوله، فالآخر يلقي المفاهيم فيما حركة الوعي تقوم بنقدها، والآخر يرمي بالمقولات فيما حركة الوعي تدور حولها. لماذا الوقوف على هامش الآخر؟!

العكس صحيح هنا، حيث المطلوب أن تلقي حركة الوعي مفاهيمها ليدور الآخر حولها. ومهما قدر الآخر على إحداث ضرر في المفاهيم هذه إلا أنّ السعي لإبقائها في وسط الحلبة سيكون بنفسه جهداً عظيماً، يعتمد مراكمة المقولات الملقاة وسط الحلبة لتتمكّن فيما بعد في اجتماعها من إيجاد زحزحة ما. إنّ هذا يعني أنّ الممسك بزمام الوضع الثقافي هو تيار الوعي، فهو الذي يلقي الأفكار ليدور الآخرون حولها، وليس العكس. وهذا في حدّ نفسه نقطة تقدّم تسجّل في هذا المضمار.

٩ـ حلول العناصر الأخرى مكان العنصر الديني في عقد جمان الجماعة

تعتمد الحركات الدينية النهضوية على القيم الدينية عنصراً رئيساً في تكوين تماسك الجماعة وانعقاد جمانها المنضود، فتظهر مقولات ضابطة ومحكمة تستطيع

إيجاد التماسك واللحمة بين أفراد الجماعة، ويعتمد الخطاب الديني على هذه المقولات دوماً؛ لكي يحول دون انفراط العقد.

والإشكاليّة التي تحصل هنا أنّ هذه الجماعة عندما تشقّ طريقها نحو الأمام، وتغدو قوّةً فاعلة في المجتمع، تجد عناصر تماسك أخرى يمكن توظيفها لتحقيق هذا الهدف، سواء كانت هذه العناصر نبيلةً في حدّ نفسها أم غير نبيلة. فنجد مثلاً أنّ قوّة المال بإمكانها أن توفر غطاء قويّاً، وأن توجد تماسكاً عجيباً يشكّل قوة مغناطيسية تربط الأطراف بالمركز ربطاً محكماً؛ أو نجد مفهوماً قومياً أو وطنياً نبيلاً يمكنه هو الآخر أن يوفّر هذا التماسك والالتفاف حول المركز. والخطورة التي تحصل هنا ليس في دخول هذه العناصر؛ فلا يوجد ما يفرض جعل العنصر الديني هو الضامن الوحيد لتماسك الجماعة المؤمنة، وإنّما في ضمور وانطفاء شعلة القيم الدينية بوصفها عنصراً للوحدة. هنا تبتعد مفاهيم الأخوة الدينية، المرجعيّة الدينية (بالمعنى العام)، والطاعة، وغيرها من المفاهيم التي تساهم في مرحلة الانطلاق في تعاضد الجماعة، كما حصل مع المؤاخاة التي قام بها النبي في المدينة المنوّرة عقب الهجرة.

إنّ تراجع العناصر الدينية بوصفها عنصراً فاعلاً في تماسك الجماعة يؤدّي بمرور الأيام إلى ضعف تأثير هذا العنصر في هويّة الجماعة نفسها؛ لأنّ هذه الهوية الجمعية ستأخذ مبرّرات وجودها من منافذ أخرى ومنابع مختلفة. وهنا مكمن الخطر على الحركة الإسلامية الناهضة.

١٠ ـ المرحليّة أم صدم الواقع؟

يمكن عدّ هذا الموضوع من أكثر الموضوعات خلافاً داخل حركة الوعي والنهوض في خياراتها واختياراتها. فعلى الدوام انقسم روّاد الوعي الإسلامي إزاء هذا الموضوع إلى فريقين: **أحدهما**: كان يفضل المراحل التدريجية في العمل التغييري، وهو الفريق الذي كان يؤمن أيضاً بالتغيير غير المباشر؛ **وثانيهما**: كان يعتقد بالعمليات القيصرية حلاً للمشكلات القائمة. وأحد أمثلة هذا الخلاف ـ في بعض صوره ووجوهه على الأقلّ ـ ما حصل بين السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده.

يبرّر الفريق الداعم لفكرة الصدم والعمل الجراحي رأيه بأنّ الواقع لا يتغيّر

بلمسات ناعمة إلا عندما نكون في مجتمعات مستقرّة تختلف حول التفاصيل فقط، لا حول الخيارات الإستراتيجية التي ينبغي أن تتّبعها الأمّة وتعتمدها. ففي مثل بلداننا في العالم الثالث لا يمكن إيجاد تغيير بطيء؛ لأنّه سيتطلّب وقتاً كبيراً جداً. وفي هذا الوقت تكون عجلة الحياة قد أكملت مسيرتها المسرعة، بحيث إنّ حركة التغيير المرحلي الذي قمنا به لن يمكنها مجدّداً اللحاق بالهدف المنشود وتأمين عنصر المواكبة. من هنا كان لابدّ من صدم الواقع وهزّه هزّاً عنيفاً ـ على حدّ تعبير العلامة المغفور له السيد محمد حسين فضل الله ـ. إنّ هذا الصدم، وإنْ جاء قاسياً في مراحله الأولى، لكنّه سيفرض نفسه على الواقع ضمن فترة قصيرة نسبياً. ومن هنا يرى هؤلاء أنّ الأسلوب المباشر الصريح والجريء والشفاف سبيلٌ أفضل لحلّ مشاكلنا، بدل المماطلة، والمراوغة، والتستّر، والتعمية، والتغطية على الأمور، وعدم مقاربتها بصورة مباشرة وواضحة وحاسمة.

وقد يجد هذا الفريق في التجربة النبوية عموماً ما يوفّر له شكلاً من أشكال الشرعية الدينية، أو مرجعاً يستأنس به في مواقفه الدينية التي يراها. إنّ القرآن الكريم قدّم الأنبياء على أنّهم يعملون بأسلوب الصدم، فقد طرحوا على مجتمعاتهم ـ وبصراحة ووضوح ـ ما يعدّ هدماً مباشراً لأكبر شعار في هويّة تلك المجتمعات، أي إنّهم هزّوا ركائز البنيان الاجتماعي الذي تقوم عليه مصالح الجماعة، ولاسيّما الملأ منهم، أليس هذا استخداماً لأسلوب الصدم؟ أليس هذا هزّاً للواقع الاجتماعي، رغم أنّ الكثير من الأنبياء لم يتمكّن من حشد الأنصار من حوله، بل ظلّ عنوان ﴿**وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ**﴾ (هود: ٤٠) هو الحاكم على أغلب تجارب الأنبياء عبر التاريخ، كما يحدّثنا الكتاب العزيز؟ أليس المطلوب الاهتداء بنهج الأنبياء ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ...**﴾ (الأنعام: ٩٠)؟

أمّا الفريق الآخر فيعتمد في وجهة نظره على أنّ أسلوب الصدم المباشر قد يؤتي ثماره على بعض الصعد، لكنّه يعاني من مجموعة مشاكل ينبغي التنبّه لها. فهناك ـ مثلاً ـ مشكلة الانتحار، وذلك أنّه عندما تقوم بجرح المجتمع جرحاً نرجسياً كبيراً قد يفضي ذلك إلى انتقام المجتمع منك، ممّا يسبّب في قتل حركة التغيير في مراحلها الجنينيّة الأولى. يجب تحديد حجم قدرتنا على التغيير قبل الشروع في مرحلة الصدم، وإلاّ ارتدّ ارتجاج الهزّة علينا، بحيث يكون تأثيره هنا أكبر من تأثيره هناك.

ويعزّز هذا الفريق موقفه بأنّ الأساليب غير المباشرة تترك تأثيراً كبيراً في النفوس،

وقد باتت معتمدةً في مناهج التربية والتعليم والإعلام وغيرها؛ نظراً لفاعليتها وقدرتها على الحفر في أعماق الوعي بطريقة لا تثير أماكن أخرى في العقل الإنساني، بل تأخذ طريقها إليه لتتكرّس أمراً واقعاً في منظومات التفكير والذوق والإحساس معاً.

وقد يجد هذا الفريق أيضاً في التراث الديني ما يدعمه، ولاسيما في مدرسة أهل البيت النبويّ، التي طرحت التقيّة بمعناها الواسع الشامل لتقيّة الخوف وتقيّة المداراة معاً، فإنّ هذا النهج الذي اتّبعه أئمة أهل البيت عليهم السلام في الغالب يكرّس ضرورة التعامل مع الواقع بطريقةٍ مرنةٍ حمايةً للجماعة والمشروع والرؤية معاً.

وفي ظنّي أنّ وجهتَي النظر المذكورتين صحيحتان بقدر. ولا مانع من تنوّع الأدوار وتعدّد الخيارات باختلاف الأزمنة واللحظات التاريخية المفصليّة، وباختلاف مواقع القوّة والنفوذ هنا أو هناك. لهذا لا أفضّل تبنّي خيار واحد في هذا المجال، بل تبنّي الخيارين معاً، كلٌّ بحسب موقعه ومناخه وسياقه. إنّ الإفراط في أسلوب الصدم قد يضعنا أمام المجتمع والعامّة من الناس؛ والإفراط في أسلوب المرحلية قد يضع مشروعنا في الثلاّجة، ويفقده عنصر التأثير الفاعل. فالموضوع موضوع لحظة تاريخية؛ وموضوع مجتمع هنا يتحمّل هذا الخيار وهناك لا يتحمّله؛ وموضوع ملفّات يمكن اختيار أسلوب الصدم في أحدها، دون الثاني، تبعاً للّحظة، وانصياعاً لمدى تأثير هذه الملفّات على صنع ردّات فعلٍ تقف لصالحنا أو لا.

أمّا التجربة النبوية فلا نعدم وجود عناصر فيها يتحرّك من خلالها الأنبياء تحت إطار التذكير بموروث الجماعات التي يواجهونها، ليكون موروث الآخر مرجعاً، كما كان يحصل مع بني إسرائيل. وكذلك الحال في تجربة أهل البيت عليهم السلام، فإنّها لا تنحصر في الشكل الذي أُبدي، بل تتنوّع تنوّع تجربة الإمام الحسين من جهة؛ والإمام الحسن من جهة ثانية؛ والإمام الصادق من جهة ثالثة؛ والإمام الرضا من جهة رابعة.

إنّ تنوّع الأساليب بعد وعي الواقع يبقى ضرورة لسلامة المشروع التغييري في الأمّة. وقد تقضي الحركة الناهضة على نفسها باتّباع سبيل من السبيلين، والتقوقع داخله، كما رأينا في أكثر من مفصل هنا وهناك.

ـ يتبع ـ

القراءة الزائفة لتاريخ التشيع

نقد مقالة «القراءة المنسية» لكديور

أ. محمد جواد رضائي(*)

ترجمة: فرقد الجزائري

تمهيد

نشر في العدد الثالث من مجلة «مدرسة» مقالة حول القراءة المنسية، للدكتور الشيخ محسن كديور. ادّعى كاتب المقال أنّ هدفه منها «إعادة قراءة نظرية العلماء الأبرار»[1]، ونفض غبار ألف عام من النسيان عن «التصور الأولي للإمامة لدى الإسلام الشيعي». وهو هدف مطلوب بحد ذاته، ويستحق التقدير، بغض النظر عن آليات تحققه.

لكن ما حدث هو أنّ الكاتب تنصل من موقعه كمحقّق محايد، وتمسك بشتى الذرائع الواهية؛ لإثبات مدعاه، وهو ما نريد تسليط الضوء عليه في هذا المقال. وأودّ أن يُهديني الصديق القديم الدكتور كديور، وكل ذي رأي حريص، أخطائي؛ في سبيل كشف الحقيقة.

بيان الموضوع والمدعى

هذا المقال نقد لمقال «القراءة المنسية». وقد ادعى كاتبه أن الشيعة في القرون الثالث والرابع والخامس لم يعتقدوا بعصمة الأئمة، أو تمتعهم بعلم لدني، أو أنهم منصوبون من قبل الله، أو أنّ هناك نصاً على إمامتهم، وقد نسب الغلاة كل ذلك إليهم. وعلى الرغم من معارضة الأئمة وعلماء الشيعة، وخاصة مشايخ قم، لهذا المعتقد، إلا أنه انتشر، وأصبح المعتقد الرسمي للتشيع منذ القرن الخامس، بعد دخول بعض التعديلات

(*) باحث في علم الكلام الإسلامي.

الكلامية عليه. وقد تذرّع المؤلف بمقاطع من كتابات العلامة المامقاني والشيخ وحيد البهبهاني والشهيد الثاني، وجاء بها شاهداً ودليلاً على مدعاه، واستنتج منها مراده. في حين أنهم من المؤمنين بنظرية الأئمة المعصومين. وقد عدّ الكاتب في الختام ابن الغضائري وابن الجنيد، وحتى مشايخ قم، كأبرز المعتقدين بنظرية العلماء الأبرار أو الأئمة غير المعصومين.

وبما أنّني من المعتقدين بصحة نظرية الأئمة المعصومين، وأرى علماء الشيعة في تلك الفترة أيضاً مؤمنين بها، أجد نظرية العلماء الأبرار خاطئة وسقيمة من نواحٍ عديدة. وأسعى في هذا المقال إلى إيضاح أنّ الشواهد والدلائل المقدمة في إثبات ذلك المدعى غير منطقية، وأن المؤلف قد وقع في شرك سوء الفهم والمغالطة.

إذاً لستُ في هذا المقال في مقام الإثبات التاريخي لاعتقاد عامة الشيعة آنذاك بعصمة الأئمة، وعلمهم اللدني، أو تنصيبهم الإلهي.

منهج البحث

لإثبات المدعى، أي سقم دلائل المؤلِّف واستنتاجاته في ذلك المقال، ندرس المدعى واستدلالاته واحداً تلو الآخر، ثم نناقش علاقة الأدلة بالمدَّعى على أسس منطقية، ومن ثمَّ ننقدها.

الدراسة والنقد التفصيليان

يطرح المؤلف في ذلك المقال نظريتين حول أئمة الشيعة. وينسب إحداها إلى الشيعة في القرون الثالث والرابع والخامس، ويعزو الأخرى إلى الغلاة والمفوضة في تلك الفترة، وعموم الشيعة منذ القرن الخامس.

تبيين نظريتي «العلماء الأبرار»[٢] و«الأئمة المعصومين»

تشترك هاتان النظريتان في الاعتقاد بالله ونبوة الرسول الخاتمﷺ، وأفضلية أئمة الشيعة(ع)، ووجوب اتباعهم. لذلك لا يمكننا عدّ أيٍّ من هذه الأمور من مختصات إحدى هاتين النظريتين.

يصرّح المؤلّف أنّ الاختلاف بينهما يكمن في أمور ثلاثة: التنصيب الإلهي للأئمة؛ علمهم اللدني أو غير الاكتسابي؛ وعصمتهم.

إذاً يعتقد المؤمنون بنظرية الأئمة غير المعصومين ـ وهم يدّعون ضرباً من التشيع ـ بأنّ الأئمة غير منصوبين من قبل الله، ولم يتمتعوا بالعلم اللدني أو غير الاكتسابي، كما أنّهم غير معصومين، و«أنّ العصمة بين البشر تختص بشخص النبي فحسب».

وفي المقابل يعتقد المؤمنون بنظرية الأئمة المعصومين بأنّ الأئمة الاثني عشر «منصوبون من قبل الله، وهناك نص من الرسول يدلّ على ذلك؛ وأنّهم يتمتعون بالعلم اللدني؛ وأنهم معصومون مطلقاً عن الخطأ والمعصية، كبيرة كانت أو صغيرة، عن عمد كانت أو عن سهو».

مدعى كديور في مسألة الإمامة

يدّعي كديور أنّ غالبية الشيعة حتى القرن الخامس كانوا لا يعتقدون بتنصيب أئمة أهل البيت عليهم السلام من قبل الله؛ ووجدوا أنّ علمهم اكتسابي، كالآخرين، وأنهم لم يتمتعوا بعلم لدني أو غير اكتسابي؛ وأنهم أتقياء، لكنهم كسائر الناس معرَّضون للزلل.

الشواهد المؤيدة للادعاء

يأتي المؤلف بأقوال ثلاثة عن علماء الشيعة؛ لدعم مدَّعاه، ويسعى لاستخراج تأييدات من ثناياها.

١ـ اعتدال اليوم غلوّ الماضي

الشاهد الأول: من كتاب تنقيح المقال للمامقاني، حيث يقول: «إنّ أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو»[٣].

يستند المؤلف إلى عبارة المامقاني هذه، والتي أطلقت في موضوع مختلف تماماً، ولهدف آخر، ويخرج باستنتاجات، بعضها ليس ذا صلة ببحثنا. أما ما يرتبط به فهو:

١ـ «يراد بالغلو، على وجه الدقة، ما ينسب إلى الأئمة من أوصاف فوق بشرية،

وبالطبع لا ينضوي تحتها الخلق والتدبير والتصرف المستقل في التكوين والتشريع، بل كلها فضائل خارقة وتفويضات لهم بإذن من الله تعالى (أي ما أطلقنا عليه الغلو والتفويض غير المفرط). ومن البديهي أنّ المؤمنين بالغلو والتفويض المفرط كانوا يحسبون خارج دائرة الإسلام من قبل كافة المسلمين»[٤].

٢ـ «كان هناك اختلاف جذري عميق، وجدال حادّ، بين العلماء حول أوصاف الأئمة في القرون الخمسة الأولى، حتى اتّهم بعضهم الآخر بالغلو والتفويض، أي كان المتهَمون من المؤمنين بالفضائل فوق البشرية للأئمة عليهم السلام، والمتهِمون من المنكرين لهذه الأوصاف»[٥].

٣ـ «تدل عبارة: «ما يعدّ اليوم من ضرورات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام» على غلبة هذا الرأي على معتقدات الشيعة في الألفية الأخيرة. ويدلّ القول: «كان يعدّ الاعتقاد بهذه الأمور غلواً في العهد السابق» على أنّ الرأي المعارض لتمتع الأئمة بفضائل فوق بشرية، والمؤيد لصفاتهم البشرية، كان الرأي السائد في القرون الأولى، وظلّ كذلك لمدة قرنين بعد الغيبة، حتّى أصبح سمة الفكر الشيعي»[٦].

دراسة ونقد

بما أنّ المؤلف دمج بين إثبات نظرية «الإمامة غير المعصومة» والاختلاف التأريخي لعلماء الشيعة في ما يخص «الغلو» و«التقصير» في حق النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام؛ وعدّ أتباع المدرسة الحديثية في قم وابن الغضائري، الذين اعتبروا نسبة بعض الفضائل للنبي والأئمة غلواً، من مصاديق المؤمنين بتلك النظرية، وقد أكّد ذلك في الشاهد الثاني، كما في المرحلة الثالثة من بحثه، أي «معرفة العلماء المعتقدين بنظرية العلماء الأبرار»، وجدتُ من الضروري شرح اختلاف القدماء ونزاعهم على الغلو والتقصير، ثم مناقشة استنتاجات المؤلف ونقدها.

اختلاف المتقدمين في الغلو والتقصير

من البديهي أنّ من يجد النبي أو الإمام متصفاً ببعض الفضائل لا يجيز الاعتقاد بما دونها أو ما فوقها، ويعدّ الأول منكراً لشأنهم الحقيقي، ومقصراً في معرفتهم، ويعتبر

الثاني مغالياً. وذلك هو الحال دائماً.

وقد شكّل ذلك أساس اختلاف القميين والبغداديين في القرنين الثالث والرابع. فقد أنكر القميون بعض الدرجات والفضائل والكمالات المنسوبة للنبي والأئمة، وعدّوا القائل بها مغالياً، ورواياته ضعيفة. وفي المقابل أنكر البغداديون ذلك على القميين، ووصفوهم بالمقصِّرين. ومن تلك الأمور: سهو النبي، الذي أجازه القميون، وأنكره البغداديون[٧].

وقد اختلف حتى الذين ذكرهم المؤلف كمؤيِّدين لنظرية الأئمة المعصومين عليهم السلام فيما بينهم حول أوصاف النبي والأئمة.

فمثلاً: يعتقد الشيخ المفيد[٨] والسيد المرتضى[٩] أنّ النبي والأئمة يتمتعون بعلم لدنّي، لكنهم لا يعلمون تفاصيل الأمور وجزئيات الحوادث، إلا ما شاء الله.

وفي المقابل نجد عدداً من المتكلمين وعلماء الشيعة يعتقدون بعلم النبي والأئمة المعصومين الفعلي بما كان وما يكون وما هو كائن، وإن كان غير ذاتي لهم، بل رشحة من غيب الله، مستندين في ذلك إلى روايات صحيحة ومعتبرة. ويؤيدهم في ذلك أغلب علماء الشيعة المتأخرين، كالعلامة الطباطبائي، والشيخ المظفر.

ومما يجدر الانتباه إليه أنّ كلا التيارين يستشهدون بروايات الأئمة عليهم السلام. فهناك روايات في كتبنا الحديثية تدلّ على علم الأئمة الشأني، في حين تشير أخرى إلى علمهم الفعلي[١٠].

ونجد اليوم أيضاً من يعدّون الاعتقاد بعلم الأئمة الفعلي ضرباً من الغلو، في حين أنهم معتقدون بنظرية الأئمة المعصومين عليهم السلام. وعلى سبيل المثال: يصرّح الشيخ صالحي النجف آبادي، مؤلِّف كتاب «شهيد جاويد» (الشهيد الخالد): «إنّ النبي والإمام، عدا علمهم بالأحكام، يتمتعون بأصناف من علم الغيب بموهبة من الله تعالى، وليس لأحد غور أعماق هذا العلم الموهوب، أو إدراك كنهه. فعلمنا أمامه كقطرة من البحر. لكن لعلم المعصوم مع كل عظمته حدّاً ينتهي إليه، فلا يطّلع على ما بعده»[١١].

يتفق الشيخ النجف آبادي مع عامة علماء الشيعة في ذلك. وكل ما في الأمر أنّ العلامة الطباطبائي، والعلامة رفيعي القزويني، وأمثالهما، يعتقدون أنّ للنبي والأئمة علماً بأمور، كوقت موتهم أو استشهادهم، بينما يعدّ الشيخ صالحي ذلك من الأمور التي لا

يعلمها إلا الله، ولا علم للنبي أو الإمام بها[١٢].

يرى الشيخ صالحي النجف آبادي أنّ أمثال العلامة الطباطبائي، على الرغم من إيمانهم بمحدودية علم النبي والإمام، وأنّ لله علماً يختص به، ولا يطلع عليه ملك مقرب أو نبي مرسل، قد سقطوا في شرك الغلو؛ لاعتبارهم أموراً، كالعلم بوقت موتهم، أو موت الناس، في نطاق علم النبي والإمام. وفي المقابل يعتبر أولئك الشيخ النجف آبادي مقصِّراً في معرفة مكانة وشأن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام[١٣].

إن نفس هذا الجدل كان دائراً في الفترة الممتدّة بين القرنين الثاني والخامس، والتي يشير إليها الكاتب. فقد وُصف بعض الرواة المعتقدين بفضائل خاصة للأئمة بالمغالين من قبل مَنْ لا يؤمنون بها. وفي معرض الحديث عن ذلك يقول المامقاني: لا يخفى على المتتبع لأخبار السلف، وخاصة القميين، أنهم كانوا يتهمون الراوي لأدنى سبب، وما إن يجدوا رواية في كتابه تدلّ على الانحراف في فرعيات أصول الدين حتى يصفوه بالمنحرف. فعلى المجتهد في علم الرجال دراسة هذا الموضوع، وإن ثبت أنّ راوياً شيعياً وثقة بشهادة ذوي الاختصاص، كالشيخ النجاشي والشيخ الطوسي والعلامة الحلي، فعليه رفض التهم المنسوبة إليه في فروع أصول المذهب والدين[١٤].

يذكر المامقاني هنا أحمد بن محمد نوح السيرافي كشاهد على من وثّقهم علماء معتمدون، كالشيخ الطوسي وابن شهرآشوب والعلامة الحلي، لكن اتهمه أناس غير موثّقين. ويتابع المامقاني موضِّحاً أنّ احتمال الخطأ في توثيق الراوي أقل بكثير من جرحه، ثمّ يقول: من يمعن النظر في أقوال علماء الرجال ويتتبع سيرتهم يجد أنّهم لا يوثّقون أحداً إلا أن يكون في أسمى مراتب العدالة. لكن في جرحه يتمسكون بأدنى ملاحظة عليه. في حين أن الخطأ في الجرح قد يقع لأسباب عديدة؛ إذ إنّ كثيراً مما نعتقد به اليوم في شأن النبي والأئمة كان القائل به في الماضي متَّهماً بالغلو والإفراط[١٥].

ويقول في موضع آخر مدافعاً عن محمد بن سنان في ما اتهم به من غلو: وقد بيّنّا مراراً عديدة أنه لا وثوق لنا برميهم رجلاً بالغلو؛ لأنّ ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمة كان يومئذ غلواً. حتى أنّ مثل الصدوق رحمه الله عدّ نفي السهو عنهم غلواً، مع أنّ نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا[١٦].

وجدير بالقول أنّه لم يُتَّفق على تحديد ضروريات المذهب في أي زمن. وليس هناك

اليوم إجماع عليها من قبل العلماء، ولم يُحدَّد أصلاً تعريف لضروري المذهب. إذاً قد يكون اليوم أمر ما ضرورياً في رأي عالم شيعي، في حين لم يكن بالأمس ضرورياً عند عالم آخر، بل في عصرنا، وفي كل عصر، قد يعتبر بعض العلماء أموراً، ومنها: أوصاف الأنبياء أو الأئمة، من ضروريات المذهب، ولا يعدّها آخرون من الضروريات، أو قد ينكرونها من الأساس، فكيف يثبت ذلك أنّهم يعتبرون الأئمة أناساً مثلهم، معرضين للزلل، وفاقدين للعلم اللدني، وغير منصوبين من قبل الله تعالى؟!

مدى دلالة هذا الشاهد على مدعيات الكاتب

أولاً: الاستنتاجان، الأول والثاني، مقبولان تماماً. فإضافة إلى المامقاني صرّح بها كثير من علماء الرجال. أما نحن فنخطو خطوة أخرى لنقول: استمر هذا الاختلاف، وإن بشكل أقل حدة، في القرون العشرة الأخيرة أيضاً، وبقي الاختلاف بين أصحاب نظرية الأئمة المعصومين في ما يخصّ مراتب فضلهم وكمالاتهم. ومن الطبيعي أنّ من يعتقد بدرجة من الفضل والكمال للأئمة يعتبر مَن يتجاوزه في ذلك مغالياً ومفرطاً. لكن هذا الغلو يختلف جذرياً عن الغلو في الذات، الذي يكون القائل به كافراً. ولا يختص ذلك بالشيعة، بل يشمل سائر المذاهب والأديان أيضاً.

ثانياً: لم يتوصل الكاتب إلى النتيجة الثالثة بطريقة سليمة. وقد وقع في مغالطتين:

أ. لا يمكن، بأي شكل من الأشكال، الاستنتاج من «أنّ أغلب ما نعتقد به اليوم من ضروريات المذهب كان يعتبره البعض غلواً» أنّهم الأغلبية في ذلك الزمان. يصرّح الكاتب نفسه أنّ «القميين» كانوا على هذا الرأي. وحتى لو كان جميع القميين يعدّون الاعتقاد بالفضائل المختلف عليها غلواً فكيف لهم أن يكونوا أغلبية الشيعة في العالم الإسلامي؟ هل كانت مدارس المدينة وسامراء والكوفة وبغداد وغيرها أقلية في قبال مدرسة قم؟

إذاً، خلافاً لتصور الكاتب، لا تدلّ عبارة «عدّ الاعتقاد بها غلواً» على طغيان ذلك الرأي، وإنما تدلّ على أنّ منكري تلك الفضائل كانوا يعدّون المعتقدين بها غلاة، بغض النظر عن كونهم أكثرية أو أقلية في المجتمع. ولا يمكن استنتاج ذلك من هذه العبارة، بل يجب مراجعة المصادر التاريخية.

ب ـ علمنا في الفقرة الماضية أنّ الكاتب انتهج مغالطة «التعميم المجحف»، ولم ينتهِ بالمغالطة عند هذا الحد. وخطأه الأساسي هو أنّه يعتبر هذا القول شاهداً على مدعاه. وقد ادعى أنّ غالبية الشيعة حتى القرن الخامس كانوا يعتقدون بأنّ أئمة الشيعة غير منصوص عليهم، ولا يتمتعون بالعلم اللدني، وهم معرَّضون للزلل كسائر الناس، فكيف استشف من هذا القول أنّ الأمور المذكورة من الأمور الخلافية؟ ألم يصرّح بأنّ الشيخ الصدوق من الذين عدّوا إنكار سهو النبي والإمام غلواً وتجاوزاً، وفي المقابل اعتبر الشيخ المفيد جواز سهو النبي والإمام من مصاديق التقصير في حقهم؟ وألم يعتقد كلاهما بنص صريح أنّ الأئمة منصوص عليهم، ومنصوبون من قبل الله تعالى، ويتمتعون بالعلم اللدني والعصمة؟ وقد أيّد الكاتب ذلك.

وسواء كانت الأكثرية مع المفيد أو الصدوق، وكلاهما من التابعين لنظرية الأئمة المعصومين، فما علاقة الأمر بتأييد نظرية الأئمة غير المعصومين؟ والحق أنّ نزاع القميين والبغداديين، وإن عكّر الماء، لا يدع الكاتب أن يصطاد ما يشاء.

وقد وقع الكاتب هنا في مغالطة «وضع ما ليس بعلة علة»[١٧]؛ إذ عدّ إثبات النزاع حول سهو النبي إثباتاً للنزاع حول التنصيب الإلهي، والعلم اللدني، والعصمة. فما يحتاجه الكاتب لإثبات رأيه لا يمكن استنباطه منطقياً من تلك الأقوال.

٢ـ اضطراب المتقدمين في درجات الغلوّ والتقصير

الشاهد الثاني: نقل الكاتب شاهده الثاني لإثبات مدعاه عن الوحيد البهبهاني، حيث قال: «إنّ الظاهر أنّ كثيراً من القدماء، ولا سيما القميين منهم (وابن الغضائري)، كانوا يعتقدون للأئمة﵈ منزلة خاصة من الرفعة والجلالة، ومرتبة معينة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوّزون التعدي عنها، وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً حسب معتقدهم، حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم، أو التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر، أو المبالغة في معجزاتهم، ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في شأنهم، وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص، وإظهار كثير قدرة لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به، ولا سيما أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة

مخلوطين بهم مدلسين. (وبالجملة) الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضاً. فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاك(١٨).

دراسة ونقد

قبل مناقشة ما استنتجه الكاتب من كلام الشيخ وحيد البهبهاني تجدر الإشارة إلى أمرين:

أ ـ تبدأ عبارة البهبهاني بـ «إن الظاهر...»، في حين أسقطها الكاتب في ترجمته لها. وقد نقلها بشكلها الصحيح بعد عدة أسطر حين عاد إليها. وتكمن أهمية ذلك في دلالتها على أنّ الشيخ البهبهاني لم يمتلك دليلاً خاصاً يستند إليه. وهو، كالمامقاني والخوئي وسواهما من علماء الرجال، يستند إلى الشواهد والقرائن المتوفرة لديه.

إذاً هذا الموضوع أساساً، كما الشاهدين الأول والثالث، لا يتعدى كونه رأياً، وإن كان صائباً، وتمتع بقبول عام في القرون المتأخرة.

ب ـ يصدق الجزء الأخير من كلام الشيخ البهبهاني، أي اختلاف العلماء في أصول العقائد، على كافة العصور، ولاسيما عصرنا الحاضر، ولا يختص بالقدماء. وقد وجدنا من كبار علماء الشيعة ومراجعهم من اختلفوا في الأصول، وحتى في أهم أصول معتقدات الموحِّدين، وهو توحيد الباري تعالى. فقد اعتبر البعض وحدة الوجود الشخصية، التي جاء بها ابن عربي وأتباعه في آثارهم، كفراً وإلحاداً، وفي المقابل عدّ بعض العلماء تلك النظرية توحيداً محضاً، وأطلقوا عليها توحيد خاصّ الخاص، كما اعتبروا إنكارها «تقصيراً» جلياً في التوحيد، وأرجعوه إلى القصور في الإدراك. لكن في نفس الوقت يؤمن كلا الطرفين بوحدانية الله، ويرى الآخر في مراتب عالية من الإيمان، ويؤيده. ولا توحي هذه الخلافات بأنّ أحدهم موحِّد، والآخر منكر للتوحيد.

وكذلك هو حال علماء الشيعة الإمامية الذين اختلفوا في كمالات الأئمة المعصومين وفضائلهم، فجميعهم مؤمن بتصيبهم من قبل الله تعالى، وتمتعهم بالعلم اللدني، والعصمة، لكنهم اختلفوا في سعة هذا «العلم اللدني»، ومدى «قدرتهم». وهو ما يشير إليه الشيخ البهبهاني في ما ذكر من خلاف.

استنتاجات الكاتب من كلام الشيخ البهبهاني

الاستنتاج الأول: «كان رأي المتقدمين (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس) مختلفاً بشأن الأئمة. فما نسبه القدماء للأئمة كان أقل مما نسبه أخلافهم، حتى عدّوا الاعتقاد بأكثر من ذلك غلواً وإفراطاً في المذهب».

لقد وقع الكاتب في استنتاجه هذا في مغالطة «التعميم المجحف».

يقول الشيخ البهبهاني: «كثيراً من المتقدمين...»، لكن الكاتب عمَّم ذلك، فقال: «المتقدمين (علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس)...».

إذاً هذا الاستنتاج باطل منطقياً.

وإن قيل: إنّ عبارة الشيخ كديور هذه قضية مهملة، وليست موجبة كلية، والمهملة في حكم الجزئية، إذاً ليس هناك مغالطة في الأمر.

أجبتُ: إننا لو فرضناها مهملة، وفي حكم الجزئية، فلا تؤدي غرضه؛ لأنّ الجزئية تصدق بتحقق أحد مصاديقها.

ويجب التنبيه أيضاً إلى أنّ «كثيراً من المتقدمين...»، لا تعني «غالب المتقدمين...»، أو «أكثر المتقدمين...». ولعلّ هذه الصيغة تستعمل للدلالة على عدد لا يتجاوز الأصابع. فمثلاً: إن قيل: كثيرٌ من المتقدمين كانوا علماء فلا يدلّ ذلك أبداً على أنّ غالب المتقدمين كانوا علماء، بل إنّ عدد العلماء الذي اعتبر «كثيراً» يكون قليلاً إن قيس بعدد غير العلماء.

الاستنتاج الثاني: «ممثلو الشيعة في القرون الأولى، أي المتقدمين، لم يسمحوا بتجاوز حدود معينة في أوصاف الأئمة. وكثير من الأوصاف فوق البشرية، التي نتحدث عنها، تقع خارج الدائرة التي حدَّدوها. هذا الرأي كان غالباً في عصره».

لقد تكررت مغالطة «التعميم المجحف» هنا أيضاً، فقد قال في الختام: «هذا الرأي كان غالباً في عصره». ومن الواضح أنّه لا يمكن الاستنتاج من كلام الشيخ البهبهاني غلبة معتقد القميين وابن الغضائري من القرن الثاني وحتى القرن الخامس، أو في عام ما، إلا بتعميم مجحف. ولا ننسى أنّ «كثيراً من المتقدمين» لا تعني «غالب المتقدمين» إطلاقاً، كي تستنتج غالبيتهم.

الاستنتاج الثالث: «كان مشايخ قم ـ وسوف نتطرق لتعريفهم بشكل مستقل ـ وأحمد بن الحسين البغدادي، المشهور بابن الغضائري (٤٥٠ هـ)، من منتقدي المعتقد الذي ينسب صفاتٍ فوق بشرية للأئمة».

وهنا نقول: إن أراد بـ «منتقدي المعتقد الذي ينسب صفاتٍ فوق بشرية للأئمة» من لا يعتقدون بتنصيب الأئمة من قبل الله، والنص على ذلك، وتمتعهم بالعلم اللدني والعصمة، فذلك ما لا يمكن استنتاجه من كلام الشيخ البهبهاني حول مشايخ قم وابن الغضائري، وحينئذ يكون الاستنتاج مبنياً على مغالطة وضع ما ليس بعلة علّة، وهي كاذبةٌ منطقياً.

وإن أراد بذلك من يعتقدون بنظرية الأئمة المعصومين، لكن يخالفون الغلو والتفويض حسب فهمهم، فهذا كلام صحيح، ولكن لا علاقة له بمدّعاه.

الاستنتاج الرابع: «إنّ محاور الخلاف في صفات الأئمة، كما يرويها البهبهاني، هي: إمكان حدوث السهو، تفويض الأمور إلى الأئمة، المعجزات، الأمور الخارقة، شأن الأئمة، تنزيههم عن كثير من النواقص، علم الغيب، قدرة الأئمة. وتشترك جميع هذه المحاور في الأمور فوق البشرية المنسوبة للأئمة».

وهنا نقول: صحيح أنّ القميين والبغداديين اختلفوا في هذه الأمور، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّه في بعضها، كحدوث السهو أو التفويض، كان الاختلاف على السلب أو الإيجاب. في حين أنّ الخلاف في أخرى كان على الشدة والضعف. كما أنّ القميين لم ينكروا معاجز الأئمة، ولذلك قال البهبهاني: «المبالغة في معاجز الأئمة»، ولم يقل أصل الإعجاز. وكذلك هو الأمر بالنسبة للقدرة، وخرق العادة، والعلم.

الاستنتاج الخامس: «لم تذكر صفة العصمة في تقرير الشيخ البهبهاني من الموارد الخلافية. فقد اعتبر المتقدمين مؤمنين بدرجة متدنية من العصمة. فهل العصمة من الأمور المشككة، ولها مراتب، أم أنّ الأمر متواطئ، ويدور بين النفي والإثبات (فإما أن يعتقدوا بعصمة الأئمة أو لا)؟ لا يبدو هذا الأمر صائباً في تقرير البهبهاني، كما سنذكر في الشاهد الثالث، إذ شمل الخلاف العصمة أيضاً».

وهنا نقول: خلافاً لرأي الكاتب فإن العصمة أمر مشكك ذو مراتب. فجمهور متكلمي الشيعة ينزِّهون النبي والأئمة عن أية معصية أو خطأ أو نسيان. في حين أنّ جماعة أخرى، كبعض القميين، يجوِّزون الخطأ والنسيان في الأمور التي لا تتعلق بتلقي الوحي،

أو حفظه، أو إبلاغه، أو تفسيره في ما يخصّ النبي، وما عدا تلقيه في ما يخص الأئمة؛ إذ يختص النبي بذلك. فحتى لو لم يصدق القول تاريخياً، وقد صدق، فقد أخطأ كديور في عدم تعدد مراتب العصمة، وتخطئة الوحيد البهبهاني؛ إذ إنّ الأمر متصوّر.

٣ـ موقف الشهيد الثاني ومعياريّة الإيمان

نقل الكاتب مقاطع من كتاب «حقائق الإيمان»، للشهيد الثاني، وعدّها شاهداً على مدعاه. فقد بدأ بتساؤلات الشهيد الثاني حول الإيمان بالنبوة، قائلاً: وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء، بمعنى أنه لا نبي بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات وشرائطها؟

يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً.

ويقول محقاً: «إنّ الشهيد الثاني يميل إلى الإجابة الأخيرة، أي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي، وعدم وجوب التصديق التفصيلي، كشرط للإيمان». ثم ينقل كلام الشهيد حول الأصل الرابع الذي يتوقف عليه الإيمان، حيث يقول: «الأصل الرابع: التصديق بإمامة الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين. هذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقّة الإمامية، حتى أنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع. ثم إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمة».

ثم يتساءل الشهيد عما إذا كان التصديق التفصيلي بعصمتهم، والنص عليهم، وعلمهم اللدني، وكونهم محدَّثين، وأمثالها، ضرورياً في تحقق الإيمان، أو يكتفى بالاعتقاد الإجمالي بإمامتهم ووجوب طاعتهم؟ ثم يقول مجيباً: فيه الوجهان السابقان في النبوة. ويمكن ترجيح الأول بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم؛ فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار. يعرف ذلك من تتبع سيرهم

وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملة مطلعة على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم[١٩].

استنتاجات كديور، مطالعة وتقويم

وقد استنتج الكاتب أموراً غريبة من كلام الشهيد:

أ. يرى الشهيد الثاني أنّ من يعتقد بالإمامة، ويلتزم باتباع أوامر الأئمة ونواهيهم، لكن لا يؤمن بتفاصيل، كالعصمة، والنص الإلهي عليهم، وتمتعهم بالعلم اللدني، لا يستبعد إيمانه وتشيعه. إذاً قد يكون شخص ما شيعياً، ومعتقداً بالإمامة، بمعنى أن يتبع في الفكر والعمل الأئمة، دون أن يعتقد بصفات فوق بشرية لهم. فليس الاعتقاد بعصمتهم، وتمتعهم بالعلم اللدني، والنص الإلهي عليهم، من ذاتيات التشيع؛ إذ لا يستبعد التشيع والإيمان المذهبي لمن لا يعتقد بها.

إن ما قاله الكاتب ينم عن سوء فهم لكلام الشهيد الثاني. ولاستبانة رأي الشهيد ينبغي مراجعة كلامه حول النبوة في نفس الفصل، والذي لم يترجمه كديور.

يذكر الشهيد في مستهل نفس الفصل أنّ ثالث أمر يجب الإيمان به هو تصديق نبوة محمد صلى الله عليه وآله، وجزئيات تعاليمه المعلومة بتفصيل، وإجمال ما هو معلوم مجملاً. ثم يقول: لا يستبعد أن يجزي التصديق الإجمالي لكل ما أتى به لتحقق الإيمان. وإن أمكن للمكلف تحصيل العلم التفصيلي به فعليه ذلك في ما يتعلق بالعمل.

لكن كيف الأمر في ما يتعلق بالمبدأ والمعاد، اللذين أخبر عنهما الرسول، كالسؤال في القبر، والمعاد الجسماني؟ هل يشترط في تحقق الإيمان التصديق التفصيلي بها؟

يقول الشهيد الثاني: صرّح بعض العلماء بوجوب التصديق التفصيلي بها، لكن يبدو أن التصديق الإجمالي بها مجزٍ، بمعنى أن يؤمن المكلّف بكل ما أتى به النبي، وحيثما اتضح لديه تفصيل أمر عن النبي يؤمن به، وإن لم يسمع به من قبل.

وما يؤيد هذا الرأي أنّ المسلمين في الصدر الأول لم يعرفوا تفاصيل تعاليم النبي، بل تعلّموها تدريجياً، وعلى الرغم من ذلك عدّوا مسلمين. فلو اشترط العلم التفصيلي لخرج هؤلاء جميعاً من دائرة الإسلام.

ثم يطرح الشهيد الثاني نفس السؤال الذي أورده كديور، فيتساءل عما إذا اشتُرط التصديق التفصيلي بعصمة النبي وطهارته وخاتميته، أو اكتفي بالتصديق الإجمالي؟

يميل الشهيد ـ كما يقول كديور ـ إلى الوجه الثاني، أي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي. لكن هل يتيح لنا ذلك الاستنتاج بأنّ الشهيد لا يعتبر الاعتقاد بعصمة النبي وخاتميته من شروط تحقق الإيمان، فيمكن ـ حسب رأي الشهيد الثاني ـ الاعتقاد بعدم عصمة النبي وخاتميته، وتحقق الدخول في الإسلام؟

كل ما يسعنا قوله هنا علينا قوله عن عصمة الإمام، والنص عليه، وعلمه اللدني؛ إذ أجاب الشهيد صراحة، حين السؤال عن وجوب التصديق التفصيلي بهذه الأمور: «فيه الوجهان السابقان في النبوة»، أي وجه لزوم الاعتقاد التفصيلي، ووجه كفاية التصديق الإجمالي. ثم قال: يؤيد البعض الوجه الأول، ولا يستبعد أن يجزي الوجه الثاني.

ولا نغفل أنّ الشهيد يرى الإيمان أمراً مشككاً ذا مراتب[٢٠]. ويتّضح من بيانه هذا أنه يجد الاعتقاد الإجمالي بالنبوة ولوازمها، والإمامة ولوازمها (أي الصفات التي نتحدث عنها)، مرتبة دانية من الإيمان. فعلى حد تعبيره: لا يستبعد أن يتحقق الإيمان بالتصديق الإجمالي لإمامتهم. فهل تدلّ عبارة «لا يستبعد» على أنه يجدها مرتبة عالية من الإيمان، أو تكشف عن تشكيكه في أصل تحقق الإيمان، وإن لم يكن شكّك في أصل تحقق الإيمان فقد اعتبرها أدنى مراتب الإيمان، أي على حدّ عدم الإيمان.

ب ـ كان لدى كثير ممن عاصروا الأئمة انطباعاً بشرياً عنهم، ولم يتصوّروا أموراً فوق بشرية لهم. وقد نزعوا إلى التشيع من بين التصورات المختلفة عن الإسلام؛ لأنهم وجدوا الصيغة العلوية، والمنطبعة عن باقي الأئمة، أتقن وأفضل. كما وجدوا الأئمة أسوة عملية للإسلام الحقيقي.

من الواضح أنّ التعامل مع العلماء الأبرار لم يكن تعبدياً، ولا تقليداً أعمى، بل تعاملاً عن وعي وتمحيص. يمكن مناقشة العالم البار، وحتى نقده ومساءلته، والأخذ برأيه بعد الاقتناع.

هؤلاء الشيعة، وإن عدّوا أئمتهم أعلم وأفضل، لكن لم يتّبعوهم لتمتعهم بأوصاف فوق بشرية، بل لأنهم وجدوهم على حق نظرياً وعملياً، فاقتدوا بهم. وهذه هي ملامح التشيع الأول.

وفي سياق تقييمنا لهذا الكلام نقول: هل يُستنبط هذا الدفاع الحداثوي عن نظرية الأئمة غير المعصومين حقاً من كلام الشهيد؟! ألا يمكن الدفاع عن الاعتقاد بعدم عصمة النبي بنفس الطريقة؟ وهل أن اتّباع النبي والأئمة المعصومين تقليد أعمى، لكن التعامل مع العلماء الأبرار عن وعي وتمحيص؟ لسنا في معرض الحديث عن هذا الموضوع، لكن هل يفهم هذا الرأي (في تعريف التشيع الأول) من كلام الشهيد؟!

إضافة لذلك، فإن الشهيد الثاني ـ وحسب قول الكاتب ـ يعتبر كتاب الكشي مصدره في قوله، وكتاب الكشي موجود بين أيدينا. إذاً التقرير التاريخي الذي نقله الشهيد يساوي في اعتباره الشواهد الموجودة في كتاب الكشي على هذا المدعى. فرأي الشهيد الثاني في هذا الموضوع، حتى وإن دلّ على ما يدّعيه الكاتب، لا قيمة له بحد ذاته. إذاً، الشاهد الثالث ـ وخلافاً لتصور الكاتب ـ ليس أفضل من الشاهدين السابقين.

العلماء المؤيدون لنظرية «العلماء الأبرار»

خصص الكاتب شطراً من بحثه لتعريف العلماء البارزين المعتقدين بنظريته «المنسية». وبناء على ما مضى لا يعتقد هؤلاء بتنصيب الأئمة من قبل الله تعالى، ولا بتمتعهم بالعلم اللدني، والعصمة. فإن تمكّن الكاتب من تقديم أدلة ومستندات معتبرة على ذلك علينا القبول بأنهم يعتقدون بنظرية الأئمة غير المعصومين، وإلاّ فإن مدّعاه كدعوى مَنْ عدّ الحلاج شيوعياً. أما هؤلاء العلماء، فهم:

١ـ ابن الغضائري

أول من عدّه كديور من المعتقدين بنظرية الأئمة غير المعصومين هو ابن الغضائري.

يقول الكاتب: إنّ ابن الغضائري «كان يدرس نص الروايات المنقولة عن كل راوٍ، فإن وجدها تتجاوز الحد المتعارف في الاعتقادات، وتبلغ حدّ الارتفاع والغلو، حسب مبانيه، ضعّف الراوي، واتهمه بالكذب ووضع الحديث».

ثمّ ينقل رأي جماعة من علماء الرجال في ابن الغضائري، ويقول: ما نستنتجه من كلام العلماء عن ابن الغضائري، وتؤيده مراجعة كتابه، أن اعتقاد ابن الغضائري بالأئمة يختلف جوهرياً عن الاعتقاد السائد منذ القرن الخامس...، وإن لم يسعنا الحديث بجزم

عن رأيه في «حدود الاعتقاد المعتدل حول صفات الأئمة»؛ لعدم وصول أغلب كتاباته إلينا، لكن يمكننا القول بثقة: إنّه من المنتقدين المهمين لنسبة الأمور فوق البشرية للأئمة. كما أنه من أشد علماء الشيعة غيرة وحرصاً على القول بالمنحى البشري في الإمامة، أو نظرية العلماء الأبرار.

إن مطالعة كتابه، وإمعان النظر في آرائه الاجتهادية، والتي تعتمد على رؤيته الاعتقادية الخاصة بالأئمة ـ والتي أشار إلى مبانيها بإيجاز ـ، يبدد أيّ إبهام في هذا الخصوص.

نقد وتعليق

ترد على هذا الكلام عدة ملاحظات:

الأولى: مَنْ كان دأبه نقل النصوص مطولة عن الشهيد الثاني والوحيد البهبهاني؛ للتشبث بأضعف شاهد، لو وجد أقل مؤيد من كلام ابن الغضائري لنقله، ولم يكتفِ بادعاء أنّ «إمعان النظر في الآراء الاجتهادية لابن الغضائري يبدد أي إبهام في هذا الخصوص»، بدل تقديم الدليل عليه.

إلى هنا يمكن للطرف المقابل أيضاً الادعاء بثقة أنّ ابن الغضائري لم يكن من المنتقدين الأساسيين، أو حتى غير الأساسيين، لنظرية النص على الأئمة من قبل الله، وتمتعهم بالعصمة، والعلم اللدني.

الثانية: يكشف التأمل في كتاب ابن الغضائري، الموجود بين أيدينا، أنّه لم يتهم الرواة بالغلو بسبب نقلهم فضائل أهل البيت، بل إنّ الاتهام بالغلو في كلامه جاء من سنخ الاتهام بالغلو في الذات.

فأولاً: من الرواة الذين وثّقهم محمد بن أورمة القمي. وهو من رواة فضائل أهل البيت. فلو كان يعتبر هذه الفضائل غلواً لما وثّقه.

وثانياً: إن روايات الفضائل التي يعتبرها الكاتب صفات فوق بشرية قد وردت بكثرة في كتب «الكافي»، و«بصائر الدرجات»، و«كامل الزيارات». وهي من الكتب التي كانت في متناول ابن الغضائري. فلو كان يتهم الرواة بالغلو بسبب نقل أمثال هذه الروايات لاتهم كثيراً من هؤلاء.

وثالثاً: لو كان ابن الغضائري يتهم الرواة بالغلو؛ لنقلهم روايات الفضائل، كان لزاماً عليه اتهام جميع الرواة في سلسلة السند، لا بعضهم فقط. في حين أنه يتهم بعض الرواة من أول السند، وبعض من الوسط، وآخرين من نهايته. وهذا دليل على أنه لم يتهمهم لنقلهم هذه الروايات. فلعله وجد أموراً عندهم تكشف شكلاً من أشكال الغلو في الذات لديهم.

وفي نفس الوقت قد يكون ابن الغضائري وقع في نوعين من الخطأ: **الأول:** تشخيص مفاد الرواية، وهل أنها تعكس الغلو في الذات، أو الغلو في الصفات؟ فمثلاً: إن نُسب علم الغيب في الرواية إلى الأئمة المعصومين، وفهمت على أنها علم الغيب الذاتي والمطلق، عدّت من صنع الغلاة؛ في حين لو فهمت بمعنى علم الغيب الملهم والمحدود، وكان السند صحيحاً، عدّت صحيحة. **الثاني:** إن ابن الغضائري لم يلتفت إلى أنّ الغلاة الوضّاعين، كالمغيرية والخطابية، الذين كانوا يضعون الحديث مع سنده، قد ينسبون أحاديثهم الموضوعة إلى الرواة الذين اتهمهم.

الثالثة: لنفترض أنّ ابن الغضائري اتهم البعض بالغلو؛ بسبب نقل بعض الروايات في فضائل الأئمة، فهل يدلّ ذلك على إنكاره عصمة الأئمة وعلمهم اللدني؟ ألم يذهب الشيخ الصدوق مذهب أستاذه ابن الوليد في أنّ منكر جواز سهو النبي والإمام غالٍ، فهل كان منكراً لعصمة الأئمة وعلمهم اللدني؟ وكذلك هو الحال بالنسبة لابن الغضائري.

٢ـ ابن جنيد الإسكافي

إن ثاني من نسب له كديور نظرية الأئمة غير المعصومين هو ابن الجنيد. ودليله في ذلك رأي ابن الجنيد في علم الأئمة، وهو أنّ «كلام الأئمة يمثّل آراءهم».

ويستشهد كديور؛ لإثبات هذا المدعى، بأمرين: **الأول:** كلام الشيخ المفيد؛ **والثاني:** كلام السيد المرتضى. وقد استنتج الكاتب من كلامهما أن ابن الجنيد أنكر علم الأئمة اللدني. إذاً هو لا يعتبرهم معصومين.

الشاهد الأول من كلام الشيخ المفيد: يشير الشيخ المفيد في رسالة «المسائل السروية» إلى المسائل المصرية لابن الجنيد، قائلاً: وأجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقّبها بـ «المسائل المصرية»، وجعل الأخبار فيها

أبواباً، وظنّ أنّها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي[٢١].

ولتقييم هذا الشاهد ينبغي الالتفات إلى أمرين:

أولاً: إن ابن الجنيد من المعدودين الذين اختلف العلماء فيهم، وقد وردت آراء متناقضة حوله. أمّا اختلاف القميين معه فأمر طبيعي؛ إذ إنه من أصحاب مدرسة بغداد. لكن البغداديين، كالشيخ المفيد[٢٢]، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي[٢٣]، لم يبالوا به أيضاً، ولم يعتبروا آراءه الفقهية المخالفة مخلّة بانعقاد الإجماع[٢٤]، وكان مذهبه الفقهي مهملاً إلى القرن السادس. ثم منذ هذا القرن قام بعض العلماء بتوثيقه وتبرئته من القول بالقياس، كابن إدريس، والعلامة الحلي، والسيد بحر العلوم[٢٥]، والعلامة المامقاني[٢٦]، والسيد الخوئي[٢٧]، والسيد السيستاني[٢٨]. وعلى الرغم من ذلك ما زال بعضٌ من كبار العلماء في هذه الفترة لا يعدّون آراءه الفقهية المخالفة مخلة بالإجماع[٢٩].

ثانياً: لقد شكك بعض المختصين في انتساب رسالة المسائل السروية إلى الشيخ المفيد.

يقول السيد الخوئي: إنّ النجاشي والطوسي، اللذين استقصيا تأليفات المفيد، لم يذكرا هذا الكتاب. ثمّ إنّ كلّ هذا الجدل واللغط الذي أثير حوله كان بسبب رأيه في القياس، وهو من مسائل أصول الفقه، فكيف يمكن أن يغفلا مسألة أساسية كهذه، أي نسبة الرأي للإمام، والتي يسبب القول بها الخروج من المذهب؟[٣٠]. إذاً تنتفي هذه النسبة من الأساس.

ثم هل تجوز نسبة اعتقاد كهذا إلى شخصية كابن الجنيد دون توفر وثائق عنه أو عن أشخاص غير منحازين يروون مباشرة عنه أو عن كتاباته، والحكم عليه معتمدين في ذلك على كلام شخص واحد، وإن كان عادلاً وثقة؟ فإن اعتبرنا الناقل معصوماً جاز الاعتماد عليه، وإلا فلا يمكننا ذلك.

وقد يقول الكاتب: إنه لم يحكم بالاعتماد على كلام شخص واحد، بل لديه شاهدان عادلان. لكن الحقيقة أنّ الشاهد الآخر يشهد ضده، وليس ضد ابن الجنيد.

الشاهد الثاني من كلام السيد المرتضى: عدّ السيد المرتضى رأي ابن الجنيد ضرباً من الاجتهاد والاستنباط، فرفضه. ثم قال في بيان خطأ ابن الجنيد: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل؛ لأنه لم يكن في هذا دلالة، ولا إليه دراية،

يفرّق بين علم النبي بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه. وهذا غلط منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به.

فلو شهد النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام أو خلفائه حدوث الجريمة المسببة للحد الشرعي فعلمهم جميعاً على حد سواء في الاعتبار. ثم ينقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم بالعلم لغير النبي كما يلي: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً، أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث، والمناكحة، وأكل الذبائح. ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله صلى الله عليه وآله على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه، ولم يبيّن صلى الله عليه وآله أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتنعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم.

إذاً يختلف علم النبي عن علم الأئمة والقضاة من حيث المنشأ، فينبغي أن تختلف آثاره الفقهية.

يعدّ السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد في اختلاف علم النبي عن عامة المؤمنين غير تام؛ إذ يرفض من ناحية أنّ الله أطلع نبيه على نفاق المنافقين، ومن ناحية أخرى يعتبر إسقاط حقوق، كجواز النكاح، والإرث، وأكل الذبائح، مختصاً بمن يعلن كفره وارتداده، ولا يشمل من يضمره في قلبه[٣١].

وقبل أن أشرع في بيان المواضع التي أختلف فيها مع فهم الدكتور كديور للنص الذي استشهد به أرى من الضروري توضيح أمر حول موضوع البحث. يقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «ومما ظنّ انفراد الإمامية به، وأهل الظاهر يوافقونها فيه، القول بأنّ للإمام والحكام من قبله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكم، أو علمه قبل ذلك، وقد حكي أنه مذهب لأبي ثور»[٣٢].

ثم ينقل السيد الأقوال التسعة لأبناء العامة، ويضيف: «فإن قيل: كيف تستجيزون ادعاء الإجماع من الإمامية في هذه المسألة، وأبو علي بن الجنيد يصرّح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق والحدود.

قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة. وقد تقدم إجماعُهم ابن الجنيد، وتأخّر عنه، وإنّما عوّل ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد. وخطأه ظاهر»[٣٣].

ثم يذكر السيد شواهد من حياة النبي‏ﷺ والإمام علي‏عليه السلام. وهي مشهورة لدى الإمامية، فلا تخفى عن ابن الجنيد، وهو غير معذور في تفرّده وخروجه على إجماع الإمامية.

ويتابع السيد المرتضى قائلاً: «والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، زائداً على الإجماع المتردد، قوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (النور: ٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما**﴾ (المائدة: ٣٨). فمن علمه الإمام سارقاً أو زانياً، قبل القضاء أو بعده، فواجبٌ عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحدود»[٣٤].

ثم يصرّح السيد بأنّ هاتين الآيتين تحملان على علم القاضي أو الحاكم، لا على الشهادة أو الإقرار. فلو أقرّ أحد بالزنا أو السرقة، أو شهد عليه جماعة، لا يمكن اعتباره زانياً أو سارقاً، بل إن تنفيذ الحدود في هذه الموارد من باب اتباع حكم الشارع. أما الزاني أو السارق الحقيقي فهو من يقوم بهذه الأفعال في العالم الخارجي[٣٥].

ويقول السيد متابعاً: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل، لأنه لم يكن في هذا دلالة، ولا إليه دراية، يفرّق بين علم النبي‏ﷺ بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه. وهذا غلط منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به. وكما أنّ النبي‏ﷺ أو الإمام‏عليه السلام إذا شاهدا رجلاً يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما، والتساوي في ذلك موجود. ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله‏ﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وكان يعلمه، ولم يبيّن‏ﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتنعون من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. وهذا غير معتمد؛ لأنا...»[٣٦].

إنّ الصيغة المنطقية لاستدلال ابن الجنيد كما يلي:

أ. جعل الله بين المسلمين حقوقاً، كالإرث والزواج، ولم يجعلها بينهم وبين الكفار.

ب ـ كان هناك من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وعرّف الله نبيه بهم، لكن النبي لم يعمل بعلمه اللدني، ولم يطلع المسلمين على ذلك، فكان المسلمون يأكلون

ذبائحهم، ويناكحونهم.

والنتيجة: علم القاضي لا حجية له، وإن كان نبياً.

ويرى السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على عدم اعتبار علم القاضي وحجيته خاطئاً، ولا يؤيده في أنّ الله أطلع نبيه على نفاق المنافقين. ثمّ يحصر إبطال بعض الحقوق، كجواز الزواج والإرث وأكل الذبائح، بمن أشهر كفره، لا من أضمره في قلبه[٣٧].

اتضح مما مضى أنّ السيد المرتضى ادعى الإجماع في أنّ القاضي، سواء كان نبياً أو إماماً أو من القضاة المنصوبين من قبلهم، يمكنه الحكم بموجب علمه. وفي المقابل ـ وبناء على نقل السيد في هذا الكتاب ـ يرى ابن الجنيد عدم جواز ذلك مطلقاً.

إذاً، خلافاً لما تصوّر وادعى كديور، لم يختلف السيد وابن الجنيد، لتمييز الأخير بين علم النبي والأئمة، وإنكار علم الأئمة اللدني، بل إن خلافهم هو حول حجية علم القاضي بشكل عام. وهناك ثلاث قرائن عليه:

أ ـ سياق النص: إنّ موضع الخلاف ـ كما رأينا ـ هو حجية علم القاضي بشكل مطلق، حيث يعتقد السيد بحجيته، ويدّعي انعقاد الإجماع على ذلك. وبناء على نقل السيد فإن ابن الجنيد يرفضه مطلقاً.

يقول السيد محاججاً ابن الجنيد: كما أنّ النبي أو الإمام لو شاهدا أمراً يكون علمهما به معتبراً فكذلك هو الأمر بالنسبة للقضاة المنصوبين من قبلهم.

فهل من الممكن أن يحاجج السيد ابن الجنيد بهذا الأسلوب لو كان الأخير يرى فارقاً أساسياً بين منشأ علم النبي والإمام؟ من الواضح أنه لا يمكنه ذلك. إذاً لم يفهم السيد من كلام ابن الجنيد أنه ينكر علم الإمام اللدني، أو يميّز بين علمه وعلم النبي. ولذلك لم يسْعَ السيد لإثبات أنّ علم الإمام لدني، كعلم النبي. بل سعى لإثبات أن علم القاضي غير المعصوم حجة في أمر القضاء، كما هو الحال بالنسبة لعلم النبي والإمام.

ولو لم يقتطع كديور النص، وترجم هذه الفقرة المكملة لما اقتطعه من استدلال السيد المرتضى، وتدبّر فيها، لما أساء فهمها، ولما أوردها شاهداً على مدعاه.

ب ـ يؤيدني تفسير العلماء لهذه العبارات على مدى القرون. ففي حين طرح عشرات الفقهاء المسألة كما بيّنتها[٣٨] لم يروها أحدٌ منهم كما جاء بها كديور.

ج ـ المؤيد الآخر للبيان المشهور، الذي أوردته، هو التعارض الذاتي لقراءة كديور.

فأولاً: لقد أخطأ كديور في ترجمة عبارة السيد المرتضى. وقد تكون هذه الترجمة الخاطئة هي منشأ التفسير الخاطئ الذي قدّمه؛ إذ قال السيد المرتضى في بيان استدلال ابن الجنيد، نقلاً عنه: «ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله ﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وكان يعلمه، ولم يبيّن ﷺ أحوالهم لجميع المؤمنين». ومن الواضح أنّ فاعل (أطلع) هو الله، لكن فاعل (لم يبيّن) هو النبي. لكن الشيخ كديور عدّ الله فاعلاً لكلا الفعلين في ترجمته. وقد أدّى هذا الخطأ، وكذلك الفهم الخاطئ لمجموع القضية، إلى استنتاج خاطئٍ بأنّ علم النبي يختلف من حيث المنشأ عن علم الأئمة والقضاة، ولذلك تكون آثاره الفقهية مختلفة أيضاً.

وثانياً: بناء على ترجمة كديور فقد ميّز ابن الجنيد من ناحية بين علم النبي وعلم الأئمة، وأعطى النبي علماً لدنياً، دون الأئمة. ومن ناحية أخرى رفض السيد المرتضى رأي ابن الجنيد، وأنكر علم النبي اللدني بنفاق المنافقين. إذاً ينبغي أن لا يعتقد السيد المرتضى بالعلم اللدني للإمام، ولا حتى للنبي. ولو التفت كديور إلى ذلك لاتخذه شاهداً أقوى على شيوع القراءة البشرية للإمامة لدى الشيعة في تلك العصور، قراءة تنكر الصفات فوق البشرية للنبي أيضاً، وخاصة أنّ أحداً لم يشكّك في اعتبار السيد المرتضى.

إضافة لكل ذلك فإن هناك مصدراً مهماً آخر يكشف أنّ رأي ابن الجنيد حول علم القاضي كان على نحو آخر؛ إذ ينقل الشهيد الثاني في كتابه «مسالك الأفهام» رأي ابن الجنيد الوارد في كتابه «فقه الأحمدي» كما يلي: «يحكم الحاكم في ما كان من حدود الله عزّ وجلّ بعلمه، ولا يحكم في ما كان من حقوق الناس إلا بالإقرار أو البيّنة»[٣٩].

وبعد أن نقل الشهيد هذا الرأي، وما نسبه السيد المرتضى في «الانتصار» إلى ابن الجنيد، تابع قائلاً: «فلعلّ ابن الجنيد ذكر ذلك في كتاب آخر. وهذا القول الذي نقلناه عنه من كتابه لم يذكره الأصحاب عنه، وإنما نقلوا عنه القول بأنّ الحاكم لا يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود. وهذا نقل ثالث عنه»[٤٠].

إذاً هناك رأيان منسوبان لابن الجنيد؛ فقد عدّه السيد المرتضى قائلاً بعدم جواز الحكم استناداً لعلم القاضي بصورة مطلقة؛ واعتبره الشهيد الثاني قائلاً بالتفصيل بين الحدود والحقوق، بمعنى أنّه يقبل القضاء استناداً لعلم القاضي في الحدود، لكنه يرفضه

في الحقوق.

فهل يمكن نسبة ما ادعاه كديور لابن الجنيد، والخروج بتلك النتائج؟!

٣ـ مشايخ قم

ادّعى كديور في الختام أنّ «مشايخ قم كانوا من منكري نسبة الأوصاف فوق البشرية للأئمة، ومن القائلين بالنزعة البشرية في الإمامة».

لكن ولإثبات هذا المدعى عليه الإتيان بوثائق تدل على عدم اعتقاد مشايخ قم بتمتع الأئمة بالعصمة والعلم اللدني، والنص عليهم. لكنّه أشار إلى كلام المامقاني والبهبهاني الذي مرّ ذكره، ثمّ قال: «مراجعة الكتب الرجالية، كرجال النجاشي، أو رجال الكشي، واستخراج أسماء الرواة الذين هم في عداد غير الموثوق بهم من قبل مشايخ قم، يكشف التباين الأساسي بين مبانيهم الكلامية والاعتقادية وبين المعتقدات الشائعة لدى الشيعة منذ القرن الخامس».

ثمّ دخل عالم البحث والتمحيص، ونقل شواهد عن الشيخ الصدوق والشيخ المفيد؛ لإثبات مدعاه.

وفي ما يلي أنقل شواهده وما خرج به من نتائج:

أـ **الشيخ الصدوق**: أول شاهد نقله كديور عن الناطق باسم القميين وممثلهم، الشيخ الصدوق، وهو بدوره رواه عن أستاذه ابن الوليد، كما يلي: «أوّل درجة في الغلو نفي السهو عن النبيﷺ، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة[٤١]».

وبعد أن نقل الكاتب نصين آخرين عن الشيخ الصدوق، وأقرّ بأنّ «الشيخ الصدوق هو من المعتقدين بالأوصاف فوق البشرية للأئمة، ومنها: العصمة، والعلم اللدني، والنص الإلهي، والمعجزة، و...»[٤٢]، قال: نظراً لتقرير الشيخ الصدوق يمكننا القول بأنّ الأمور الثلاثة التالية كانت مقبولة لدى القميين في القرنين الثالث والرابع:

١ـ أجاز الشيعة السهو على النبي خارج دائرة التبليغ والنبوة. فمن الأولى أن يجيزوه للأئمة. وهذا الأمر متفرِّع على المنحى البشري بالنسبة للأئمة.

٢ـ لم تكن الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة غير معروفة لدى الشيعة في هذا

العصر فحسب، بل كانوا يعتبرون القائل بها من المفوِّضة والغلاة.

٣. كان رأي مشايخ قم في تقابل تام مع رأي المفوضة. فمن اتهم مشايخ قم بالتقصير في حق الأئمة، ولم يُقرّ باعتدالهم العقائدي، وعدّ للأئمة أوصافاً لم يقولوا هم عليهم السلام بها، كان في عداد المفوِّضة.

إن نزاع المفوضة مع مشايخ قم، وقد سمّاه المفوضة نزاع الشيعة مع المقصِّرة، يكشف عن وجود رؤيتين مختلفتين لأوصاف الأئمة؛ فيعتقد المفوضة بتمتع الأئمة بأوصاف فوق بشرية؛ بينما ينكر مشايخ قم هذه الأوصاف.

وتجدر الإشارة إلى عدة نقاط حول تقييم هذه الاستنتاجات:

١. من لوازم الاستنتاج الأول كون مشايخ قم من منكري الأوصاف فوق البشرية للنبي صلى الله عليه وآله، كالوحي والعصمة؛ فإنهم لم يقولوا بجواز السهو للأئمة فقط، بل عنوان القضية هو جواز «سهو النبي» أو «سهو النبي والإمام». فإن كان الاعتقاد بإمكان سهو الإمام «متفرعاً على المنحى البشري للإمامة» فكذلك الحال بالنسبة للاعتقاد بإمكان سهو النبي؛ إذ يكون متفرِّعاً على المنحى البشري للنبوة.

٢. كيف يلازم الاعتقاد بإمكان السهو في غير تبليغ الدين وتبيينه إنكار النص الإلهي والعلم اللدني والعصمة؟! نعم، يتنافى القول بإمكان سهو النبي أو الإمام مع عصمتهم من السهو في غير مجال تبليغ الدين، الذي كان القميون يعتقدون به، لا مع العصمة بصورة مطلقة. وقد أشرنا في ما سبق إلى أن اختلاف القميين عن الآخرين في درجة العصمة، والشدة والضعف، لا السلب والإيجاب.

٣. لا صلة للاستنتاج الثاني، أي فتوى الشيخ الصدوق حول الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، بالموضوع إطلاقاً.

٤. بناء على المقطع الأخير من كلام كديور، حيث قال: «اعتقد المفوِّضة بتمتع الأئمة بصفات فوق بشرية، وأنكر مشايخ قم مثل هذه الصفات»، ينبغي اعتبار الشيخ الصدوق من المفوِّضة. فقد أقرّ كديور بنفسه أنّ الصدوق «من المعتقدين بالصفات فوق البشرية للأئمة». ولكي ندفع هذا الاتهام عن الشيخ الصدوق فإمّا أن لا نعدّه من مشايخ قم، وهو منهم؛ أو نعتبره غير معتقد بتمتع الأئمة بأوصاف فوق بشرية، وهو معتقد بها!

ب ـ **الشيخ المفيد**: ينقل كديور في هذا المقطع «أكثر التقارير صراحة عن آراء

مشايخ قم» عن الشيخ المفيد، حيث يقول: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم. ورأينا من يقول: إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون مع ذلك أنهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[٤٣].

ثم يستنتج من هذا التقرير أنّ ميزات مشايخ قم الاعتقادية هي:

١ـ كانوا ينكرون تمتع الأئمة بالعلم اللدني، ويعتبرون علمهم اكتسابياً، كسائر الناس، وأنهم يسعون للحصول على الحكم الشرعي من خلال التصورات والظنون المعتبرة.

٢ـ أنكرت جماعة أخرى من مشايخ قم تمتع الأئمة بالعلم اللدني من زاوية أخرى. فهم يعتقدون بأنّ الأئمة كانوا يجهلون كثيراً من الأحكام الشرعية قبل أن يلقى العلم على قلوبهم. وقد يتم هذا الإلقاء من خلال إلهام إلهي، بواسطة الوحي أو من دونه، أو الاكتساب البشري. لكن ضميرهم قبل إلقاء العلم خالٍ من هذه العلوم، كسائر البشر.

٣ـ تكشف نسبة الغلو لمنكري سهو النبي والإمام عن نزوع بشري لهذه القضية. فهم بلا ريب كانوا من منكري الأوصاف فوق البشرية للأئمة.

وقبل تقييم هذه النقاط أود الإشارة إلى أن الشيخ كديور أخطأ في ترجمة كلام الشيخ المفيد. فعبارة المفيد كانت «..ورأينا من يقول...»، وهي تدل على المفرد، لكن كديور ترجمها بصيغة الجمع. فينبغي الالتفات إلى هذا الأمر.

نقد وتقويم

ويرد على ما ذكره:

١ـ لا تستنبط النتيجة الأولى من كلام الشيخ المفيد ـ منطقياً ـ. إذا وُجد شخصٌ واحدٌ يحمل هذه العقيدة الباطلة. فكيف للكاتب الاستنتاج بأنّ مشايخ قم أو جماعة منهم كانوا يعتقدون بذلك؟!

٢ـ تفند النقطة الثانية رأي الكاتب أكثر مما تؤيده؛ إذ تقول بأنّ الأحكام الدينية تلقى من قبل الله سبحانه وتعالى على قلوب الأئمة. وهذا علم لدني، وليس باكتسابي، وإن كان ضميرهم قبل ذلك خالياً من هذه المعارف.

ومن الواضح أننا لا نناقش صحة الفكرة أو سقمها، بل الكلام عن ثبوت مدعى الكاتب أو بطلانه.

٣ـ أشرنا سابقاً إلى أن القول بسهو النبي أو الإمام يلازم إنكار العصمة وسائر صفات النبي والأئمة فوق البشرية المذكورة. ولا يمكن استناداً لهذا الرأي اعتبار مشايخ قم من منكري عصمة النبي والأئمة وعلمهم اللدني.

اقتصرنا في بحثنا هذا على مناقشة دعاوى الشيخ كديور، وإثبات عدم وفاء حججه بمدعاه؛ إذ يمكن دراسة هذا الأمر من زاوية أخرى، وهي إثبات اعتقاد مشايخ قم بعصمة الأئمة. ولدينا من الشواهد والقرائن ما هو كفيل بالأمر، لكن ضيق المقام يحول دون ذلك.

ونكتفي بالإشارة إلى أنّ نظرةً في الروايات التي تتحدث عن وجود النص على الإمامة، والتنصيب الإلهي للأئمة، وتمتعهم بالعلم اللدني والعصمة، يزيل أي شك وريب في الأمر.

وقد وردت هذه الروايات في كتب كـ: «الكافي»، للكليني؛ و«بصائر الدرجات»، لمحمد بن حسن الصفار القمي؛ و«كامل الزيارات»، لجعفر بن محمد بن قولويه القمي؛ و«الإمامة والتبصرة»، لابن بابويه القمي؛ و«كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق؛ و«كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر»؛ لعلي بن محمد الخزاز القمي؛ و...، وقد وقع القميون في سلسلة سند كثير من رواياتها. وكذلك فإن ما أورده سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمي عن اعتقاد الشيعة بأئمة أهل البيت في كتاب «المقالات والفرق»[٤٤]. يكشف جلياً بأن مشايخ قم شيعةٌ سليمو العقيدة، ومعتقدون بأنّ الأئمة يتمتعون بالعلم اللدني والعصمة، وأن هناك نصاً على إمامتهم.

محصل الكلام

ادّعى الشيخ كديور في مقاله «القراءة المنسية» أنّ غالب الشيعة منذ القرن الثاني وحتى منتصف القرن الخامس كانوا معتقدين بنظرية الأئمة غير المعصومين، ولا يقرّون بتمتعهم بالأوصاف فوق البشرية، كالعلم اللدني، والعصمة، وتنصيبهم من قبل الله تعالى. وكان علماء الشيعة يرفضون هذه العقائد تحت مسمّى الغلو.

وقد نقل الكاتب؛ لإثبات مدعاه، نصوصاً من العلامة المامقاني، والوحيد البهبهاني، والشهيد الثاني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. لكن لم يدلّ أيٌّ منها على مدعاه. فإما أنه قد أخطأ في فهمها ونقلها؛ وإما أنه قد غالط في الاستنتاج منها.

الهوامش

(١) جميع العبارات الموضوعة داخل قوسين «...»، ولم يذكر لها مصدر، منقولة من المقال الذي نناقشه، وهو «القراءة المنسية»، لمحسن كديور، مطبوع في مجلة «مدرسة»، العدد الثالث: ٩٢ ـ ١٠٢، ٢/ ١٣٥٨هـ ش.

(٢) بما أنّ جميع الشيعة يعتقدون بأنّ الأئمة علماء أبرار فالعنوان الذي وضعه الكاتب لتمييز الذين لا يعتقدون بعصمة الأئمة غير مناسب. إذاً من الأفضل أن نسميها نظرية «الأئمة غير المعصومين»، في قبال نظرية «الأئمة المعصومين». ولذلك سوف نشير إليها بهذا الاسم في بحثنا.

(٣) تنقيح المقال: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٤) النتيجة الثانية للكاتب.

(٥) النتيجة الثالثة للكاتب.

(٦) النتيجة الرابعة للكاتب.

(٧) راجع في هذا الخصوص: آراء الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»، والشيخ المفيد في «تصحيح اعتقادات الإمامية». وقد نقل الشيخ كديور نفسه هذه الخلافات في مقالته.

(٨) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ٢٧، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني، دارالمفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٩) السيد المرتضى، الانتصار: ٢٤٣، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩١هـ.

(١٠) كشاهد على ذلك راجع: الكافي، كتاب الحجة، باب «أن الأئمة عليهم السلام إذا شاؤوا أن يعلموا علموا»، وباب «أنّ الأئمة عليهم السلام يعلمون ما كان وما يكون وما هو كائن»، وبابان بعده.

(١١) نعمة الله صالحي النجف آبادي، عصاي موسى يا درمان بيماري غلو: ٥٥، أميد فردا، طهران، ١٣٨٠هـ ش.

(١٢) المصدر نفسه: ٥٥ ـ ٥٦.

(١٣) راجع: النقد الذي ورد على بحث علم الإمام في كتاب «شهيد جاويد»، ونقل بعضه الشيخ النجف آبادي في كتاب «عصاي موسى».

(١٤) عبدالله المامقاني، تنقيح المقال ١: ٢٠٨، النجف، ١٣٥٠هـ.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) تنقيح المقال ٣: ١٢٥.

(١٧) The fallacy of Ignoratio Elenchi

(١٨) الفوائد الرجالية، الفائدة الثانية: ٣٨؛ التعليقة على منهاج المقال: ٢١.

(١٩) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٤٩ ـ ١٥١، تحقيق: سيد مهدي رجائي، مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩هـ.

(٢٠) المصدر نفسه: ٩٧.

(٢١) سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، المسائل السروية ٧: ٧٥.

(٢٢) يقول الشيخ المفيد عن عمل ابن الجنيد بالقياس: «ولذلك أهمل جماعة من أصحابنا أمره، وطرحوه، ولم يلتفت أحد منهم إلى مصنف له، ولا كلام» (المسائل الصاغانية: ٥٩).

(٢٣) يقول الشيخ الطوسي: «محمد بن أحمد بن الجنيد، يكنّى أبا علي، وكان جيّد التصنيف حسنه، إلا أنّه كان يرى القول بالقياس، فترك لذلك كتبه، ولم يعوّل عليها» (الفهرست: ١٣٤).

(٢٤) راجع: السيد المرتضى، الانتصار: ٧٨، ٨١، ٨٣، ٢١٧ ـ ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢٥) راجع: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ٢١٣، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣هـ.

(٢٦) راجع: المامقاني: تنقيح المقال ٢: ٦٧.

(٢٧) راجع: السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٣٧، ١٤١٣هـ.

(٢٨) راجع: السيد منير الخباز، الرافد إلى علم الأصول (تقريرات بحوث السيد السيستاني) ١: ١١.

(٢٩) راجع: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية.

(٣٠) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٣٧.

(٣١) الانتصار: ٢٣٦ ـ ٢٤٣.

(٣٢) الانتصار: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) الانتصار: ٢٤١.

(٣٥)

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) رفض العلماء المتأخرون ردود السيد المرتضى على ابن الجنيد، وردّوا عليه بدورهم قائلين:

١. ما علاقة هذا الكلام بباب القضاء؟ السؤال المطروح هو هل علم القاضي حجة أم لا؟ وتجيب بأنّ علم النبي لم يكن حجة في غير باب القضاء!

٢. قد عمل النبي على هذا النحو مراعاةً لبعض المصالح.

٣. علم الغيب ليس معياراً للتكليف، ولا مناطاً له، بل ما يحصل من الطرق الاعتيادية يكون مداراً للتكليف.

(٣٨) راجع: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٨: ٣٨٨ ـ ٣٨٩، مؤسسة النشر الإسلامي؛ الشهيد الثاني،

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ٣٨٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٦هـ؛ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٤٠: ٧٧ ـ ٧٨؛ الميرزا حسن الآشتياني، كتاب القضاء: ٥١، دار الهجرة، قم، ١٣٦٢هـ.

(٣٩) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ٣٨٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٦هـ.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠، ذيل الرواية ١٠٣١.

(٤٢) رسالة الاعتقادات: ٩٥، باب ٣٥.

(٤٣) تصحيح الاعتقاد: ١٣٦.

(٤٤) المقالات والفرق: ١٠٢ ـ ١٠٦.

الإمامة في السيرورة التاريخية
تطوّرات نظرية الإمامة

الشيخ: محمد صفر جبرائيلي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدمة

ليس هناك في العادة علم ينشأ من الفراغ، بل يكون لظهوره علل وعوامل، وقد يحدث من خلال علة ما أو ظهور أرضية أن يواجه مشكلة أو يدخل في مرحلة جديدة.

وهذا هو شأن علم الكلام أيضاً، فهو ـ كغيره من العلوم التاريخية ـ قد قطع مسيرته التاريخية الخاصة، وتجاوز مراحل عديدة. وقد أغفل المتكلمون وعلماء المسلمين هذه المسيرة التاريخية، رغم إنجاز بعض الأمور في العقود الخمسة الأخيرة. ولكن المهم أن الغفلة عن مسار البحوث ومسائل الكلام الإسلامي قد عرّض ـ في بعض الموارد ـ كلَّ هذا العلم أو بعض مسائله وبحوثه إلى المشاكل. ونحن نسعى في هذا المقال إلى بيان الجانب التاريخي من علم الكلام، وخصوصاً (الإمامة)، بشكل إجمالي وعابر، استناداً إلى المصادر المعاصرة، والمدعومة طبعاً بالمصادر الأولى، وقد تمت الاستفادة من آراء الشخصيات غير الحوزوية أو المتكلمين أيضاً.

إن هذا المقال عبارة عن نقد لمحاضرة «إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية»[1]، حيث تعرضت لها باختصار ونظرة تاريخية عابرة.

للأسف الشديد فإن الغفلة عن المسار التاريخي للرؤى الفكرية والعقائدية قد أدت إلى عدم الفهم أو النسبة الصحيحة لبعض المؤلَّفات إلى الأشخاص أو المذاهب.

(*) أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، باحث متخصِّص في علم الكلام والمذاهب والفرق.

ومما يؤسف له أكثر أن الكثير من مؤلَّفات الشيعة قد تلفت أو فقدت، ولم تصل إلينا.

فلو أننا لم نحرم من المؤلَّفات الكلامية لعلي بن إسماعيل بن ميثم التمار، وهشام بن الحكم، ومؤمن الطاق، وكتاب «الرد على القرامطة»، للكليني، و«التنبيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي، و«الإنصاف» و«المستثبت»، لابن قبة الرزاي، لأمكن الحكم بشأن تطور بحث الإمامة من زاوية الفكر الشيعي بشكل أفضل.

ولكن الضغوط السياسية والاجتماعية التي تعرَّض لها الشيعة، وأدت إلى إبعاد أهل البيت عليهم السلام وإقصائهم، وما تبع ذلك من تشتت في الأفكار، وخلو الساحة للمخالفين، بل وحتى الجاهلين، ودخولهم معترك البحوث العلمية والفكرية، وكذلك ضيق الأفق والجمود، وتعصب البعض وربما الكثير من الحكام، وما إلى ذلك من الأسباب، تظاهرت بأجمعها على منع ظهور وانتشار علوم أهل البيت عليهم السلام، بل واختفاء المقدار القليل الذي ظهر منها.

ونذكر لذلك مثلاً السلاجقة، حيث هاجموا البويهيين في عام ٤٤٧هـ، وبعد سيطرتهم على بغداد عمدوا إلى مكتبة الشيخ الطوسي فأحرقوها، وهدموا داره، وأخرجوه من المدينة[٢].

النزعة التاريخية

إن النظام وقواعد العقائد والبحوث في علم الكلام تاريخية. وقد تكونت عبر الأزمنة والمنعطفات التاريخية، فكل جيل يضيف إلى ما أنتجه الجيل السابق عليه فكرة كلامية جديدة، وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح من خلال التتبع التاريخي في الكتب العقائدية والكلامية. لاشك في أن قراءة البحوث الكلامية بعيداً عن ملاحظة مسارها التاريخي قد يعرض العقائد الكلامية إلى المخاطر، ويحرمنا من معرفة العلوم الكلامية بشكل صحيح[٣].

إن بعض التعاليم الكلامية إذا لم يلحظ تاريخها تواجه عقبات كبيرة. ومن هذا القبيل: البحث في صفات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، كعلم الغيب، والمعاجز، والعصمة، وما إلى ذلك.

قابلية التحول

إن علم الكلام ـ كغيره من الفروع العلمية، الأعم من الدينية وغيرها ـ قابل للتحول والتطور من الناحية الكمية والكيفية.

ويختص التحول الكمي بمسائل وموضوعات العلم التي تضاف إليه بشكل تدريجي، ولهذا النوع من التحوّل في العلوم وتيرة تكاملية وتصاعدية.

وإن الحقائق التاريخية تشهد على أن العلوم البشرية في بداية الأمر كانت تتكوّن من المسائل المحدودة، ثم ازداد حجمها بالتدريج[٤]. وإن هذا النوع من التحول في العلوم غير الآلية، مثل: علم الكلام، ليس له حدّ يقف عنده، وإن كان في العلوم الآلية، كعلم المنطق والأدب، قد بلغ غايته إلى حدٍّ ما.

وأما التحول الكيفي فقد يتحقق في مسائل العلم ومبانيه ومبادئه أو أساليبه، ومن الطبيعي أن التحول في البعد الثاني والثالث غالباً ما يؤدي إلى تحول في الرؤى، مضافاً إلى أنه من الممكن أن تضاف مسائل جديدة إلى ذلك العلم مع تبدل الأزمنة والظروف.

إن نظرة إجمالية على مؤلَّفات المتكلمين منذ القدم وإلى يومنا هذا تثبت وجود كلا نوعي التحول الكمي والكيفي، كما تحققت في النوع الثاني جميع أبعاده الثلاثة[٥].

وتظهر هذه الحقيقة من خلال مقارنة إجمالية بين كتاب «الإيضاح»، للفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، و«أوائل المقالات»، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، و«كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، و«الغيبة»، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، و«النكت في مقدمات الأصول»، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، و«الذخيرة» أو«شرح جملة العلم والعمل»، للسيد المرتضى (٤٣٦هـ)، والمؤلفات الكلامية للشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، و«نهج الحق وكشف الصدق»، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، وجميع المؤلفات الكلامية التي كتبت في القرون الرابع والخامس والسادس للهجرة، و«تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ).

تدوين الكلام الشيعي

يرى المحققون عدّة مراحل للكلام الشيعي ويذهبون إلى أن مرحلة (التدوين) قد

تزامنت مع حلول القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة.

وفي ما يلي نستعرض آراء عدد من المحققين من خارج دائرة الحوزة وخارج دائرة المتكلمين الشيعة، بل ومنتقديهم:

لقد تمّ تقسيم التاريخ المذهبي للشيعة الاثني عشرية في كتاب «دانشنامه إيران وإسلام» إلى أربع مراحل على النحو التالي:

١. مرحلة حضور الإمام إلى نهاية الغيبة الصغرى (١١ ـ ٣٢٩هـ).

٢. من بداية الغيبة الكبرى إلى زمن الخواجة نصير الدين الطوسي (٣٢٩ ـ ٦٧٢هـ).

٣ـ منذ عصر الخواجة نصير الدين الطوسي إلى تجديد حياة التشيع في العصر الصفوي.

٤. منذ العصر الصفوي إلى وقتنا الحاضر.

والمرحلة الثانية تختص بتأليف المصنَّفات الشيعية الحديثية الكبرى، وتدوين ثوابت المذهب الشيعي. وقد بدأ تدوين أصول المذهب الشيعي بالشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، حيث تم في هذه الفترة إرساء علوم الفقه والأصول والكلام الشيعي[٦].

يرى الدكتور جعفر شهيدي أن التشيع قد قطع أربع مراحل في مسيرته الفكرية:

١. بعد رحيل النبي الأكرمﷺ إلى بداية الغيبة الصغرى (١١ ـ ٢٦٠هـ).

٢. من بداية الغيبة الكبرى إلى دخول السلاجقة مدينة بغداد (٣٢٩ ـ ٤٤٧هـ).

٣. من سيطرة السلاجقة إلى ما قبل الخواجة نظام الملك (٤٤٩ ـ ٤٨٥هـ).

٤. منذ سلطة نادر شاه إلى بداية النهضة العلمية الحديثة في البلاد الشيعية.

ويرى شهيدي أن المرحلة الأولى هي من أهم هذه المراحل الأربع؛ إذ تمّ فيها التأسيس للأصول الفكرية والاعتقادية، وإن لم تكن بشكل مدون وكان يعوزها الترتيب المنطقي، إلا أن الروايات الكثيرة المروية عن الأئمة عليهم السلام، وكذلك الاحتجاجات الكثيرة التي قام بها تلامذة الأئمة في حواراتهم ومناظراتهم مع المخالفين، شكلت حجر الأساس للأصول العقائدية القائمة على الأقيسة المنطقية.

وشكّلت المرحلة الثانية مرحلة إرساء المذهب الفكري الكلامي بالاستعانة بظواهر القرآن الكريم والروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، حيث تمكن علماء الشيعة من

تأسيس مذهب لم يكن مسبوقاً حتى ذلك الحين استناداً إلى النصوص والروايات، وقد رسخوا الدعائم والأصول الاعتقادية والعملية لهذا المذهب. وقد كتب له معها الحياة والحيوية على طول التاريخ، وأصبح قادراً على تقديم الحلول على جميع المشاكل الاجتماعية[٧].

وقد قال السيد حسين نصر، ضمن تقسيمه البحوث الكلامية إلى خمس مراحل: إن مرحلة التدوين كانت منذ بداية القرن الثاني إلى نهاية القرن الخامس، حيث خضعت جميع أبعاد علم الكلام للبحث والتدوين، وفي المرحلة الأولى - القرن الأول والسنوات الأولى من القرن الثاني - كانت المباحثات تدور حول المسائل الكلامية المختصة، والتي تظهر فيها مختلف العقائد على هيئة انتماءات، وإن لم تكن في صورة متكاملة[٨].

كما تحدث الدكتور حميد عنايت بشكل خاص عن بحث الإمامة، والخصوصيات التاريخية لأسس نظريات الشيخ، وصرّح بأن تدوين هذه النظريات قد استغرق فترة القرون الثلاثة التي أعقبت بداية التاريخ الإسلامي[٩].

وقد تعرض مجتهد شبستري إلى بيان وظائف المتكلمين. وقسّمها إلى ثلاث وظائف، وهي: التبيين؛ والإثبات؛ والدفاع. ورأى أن الوظيفة الأولى تعود إلى صدر الإسلام، حيث اضطلع بدورها القرآن الكريم والنبي الأكرمصلى الله عليه وآله والإمام عليعليه السلام. وصرّح بأن تدوين هذه الأصول يعود إلى السنوات اللاحقة. وقد كانت في بدايتها مجملة ومختصرة، ثمّ تطورت فيما بعد بشكل تدريجي[١٠].

كما قسم الدكتور محسن كديور الحوار الغالب في عصر الغيبة إلى أربعة أقسام: أولها: (عصر تكوين الهوية الشيعية المذهبية)، والتي يرى أنها بدأت منذ أوائل القرن الرابع واستمرت إلى القرن العاشر[١١].

ويتضح من خلال هذا التقرير أن بداية التدوين المنهجي للكلام الشيعي تعود إلى القرن الثالث، ويستمر إلى القرن الخامس للهجرة.

وكما تمت الإشارة إليه وبحث في محله بشكل تفصيلي فإن علم الكلام هو علم إسلامي مئة في المئة، حيث ضرب جذوره في الكتاب والسنة، وإن أثّرت فيه بعض العوامل الخارجية، كالثقافات الأخرى، وترجمة الكتب الفلسفية، واتساع رقعة الإسلام من الناحية الجغرافية[١٢]. وعليه فإن تدوين الكلام الشيعي في القرن الرابع والخامس لا

يشكل دليلاً على عدم قدم البحوث الكلامية؛ إذ كما ذكرنا سابقاً فإن الكلام في هذه المرحلة قد تمّ تدوينه بالاستناد إلى الآيات القرآنية والروايات.

ومن الجدير بالذكر أن ما هو المهم ليس هو أصل التدوين، وإنما هو التدوين المنهجي، وإلا فإن التدوين البدائي، وحتى الموضوعي، قد كتب له التحقق في بعض الموارد والبحوث. وفي الواقع فقد عمد المتكلمون من القرن الثالث إلى القرن الخامس إلى تقرير آراء أصحاب الأئمة في القرنين الأول والثاني[١٣].

أسباب عدم تدوين الكلام الشيعي في القرنين الأول والثاني

إن لعدم تدوين الكلام بشكل منهجي ومستقر قبل القرن الثالث أسباباً[١٤]، نشير لبعضها على النحو التالي:

١ـ حضور الإمام عليه السلام

في عصر الحضور كان الإمام عليه السلام يتولى مهمة السهر على المذهب، وصيانته من أن يشاب بالانحراف والباطل، فكان عليه السلام هو البوصلة الموثوقة التي يُهتدى بهديها[١٥]. وعليه ما دام الإمام موجوداً بين الناس كانت الأخطاء سريعة الزوال، حيث كان الإمام يعمل على بيان تلك الأخطاء في المقاطع الحساسة، وكان الذي يسعى إلى كشف الحقيقة هادئ البال؛ إذ سرعان ما يعثر على حلّ مشكلته من مظانها[١٦]. وبعد الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ) آلت أمور المسلمين إلى علماء الطائفة، حيث تم تدوين وتهذيب الفقه والأحاديث المروية عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، وتم على يدهم أيضاً تقرير المسائل العقائدية وفقاً للموازين العقلية والنقلية[١٧].

٢ـ الضغوط ضد الشيعة

لقد صرح الكثير من العلماء والمحققين بتأثير هذه الضغوط في تأخير تدوين الكلام الشيعي.

يرى الدكتور حميد عنايت أن سبب هذا التأخير يعود من جهة إلى المتغيرات السياسية العامة في المجتمع الإسلامي، وإلى الوقائع الخاصة التي عاشها التشيع من جهة

أخرى. فمنذ استشهاد الإمام علي عليه السلام، واستيلاء الأمويين على السلطة، إلى منتصف القرن الهجري الرابع، كان الشيعة على الدوام يعانون من المطاردة والتعذيب والقتل والتشريد على يد الخلفاء وعمّالهم، ولم تكن لهم حرية في إظهار عقائدهم. وقد جعل الأمويون العداء لأهل البيت عليهم السلام على رأس سياستهم العامة. كما حكّم العباسيون بعدهم السيف بحق أهل البيت وشيعتهم، ومارسوا نفس سياسة العنف والكبت التي سار عليها الأمويون قبلهم. وبعد سيطرة البويهيين في إيران (حوالي عام ٣٢٠هـ) تغيّرت الأمور لصالح الشيعة، وتمتعوا بحرية كافية لبيان معتقداتهم[١٨].

كما أكد السيد حسين نصر على هذه الحقيقة، قائلاً: رغم الجهود التي بذلها أئمة الشيعة في الدعوة إلى التفكير الحر والفلسفي والعقلائي، وتأكيدهم المستمر على العقلانية والاستدلال، إلا أن المؤسسات الحكومية كانت في الأصل مناهضة للتشيع، وكانت تعمل على تقويض إنجازات الشيعة على مدى قرون[١٩]. ولكن بالرغم من ذلك واصل الشيعة جهودهم، وتمكنوا من المحافظة على أصولهم وعقائدهم.

إن الضغوط السياسية والاجتماعية التي مارستها الحكومات الأموية والعباسية ضد الشيعة كانت بحيث لم يتمكن الإمام من بيان أهم المسائل الفكرية والعقائدية، حتى لأصحابه.

إن إبعاد الناس عن الأئمة عليهم السلام، وابتعادهم عن المعارف الخالصة لأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، أدى بالمجتمع الإسلامي، وحتى الشيعي، إلى الجمود والضعف الفكري والثقافي، بحيث اضطر الإمام الكاظم عليه السلام أن يأمر العلماء والمفكرين من أصحابه ـ من الذين لم يبلغ عددهم بطبيعة الحال عدد أصابع اليد ـ بمداراة الناس (الشيعة)، وعدم إخبارهم بكل ما يعلمون من حقائق مذهب أهل البيت عليهم السلام؛ لعدم تمكنهم من فهمها وهضمها بشكل صحيح، ومنها: قوله عليه السلام: «دارهم؛ فإن عقولهم لا تبلغ»[٢٠]؛ وكذلك قوله عليه السلام: «إن كلامك يدقّ عليهم»[٢١].

ومن الضغوط التي كان يعانيها الإمام الرضا عليه السلام ما رواه الراوي حيث قال: كنا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعنده يونس بن عبد الرحمن، إذ استأذن عليه قومٌ من أهل البصرة، فأومأ أبو الحسن عليه السلام إلى يونس أن ادخل البيت، وإياك أن تتحرّك حتى يؤذن لك، فدخل البصريون، فأكثروا من الوقيعة والقول في يونس، وأبو الحسن عليه السلام مطرق،

حتى لما أكثروا فقاموا وودّعوا وخرجوا أذن ليونس بالخروج، فخرج باكياً، فقال: جعلني الله فداك، إني أحامي عن هذه المقالة، وهذه حالي عند أصحابي، فقال له أبو الحسن عليه السلام: يا يونس، فما عليك مما يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً...[٢٢].

موقع الإمامة وأهميتها

تعتبر الإمامة من أهم مسائل علم الكلام الإسلامي، بحيث تأتي في الدرجة الثانية من الأهمية بعد إثبات الله تعالى بين علماء المسلمين، ولم يقتصر النزاع حولها على الأقلام والحوزات العلمية الجادة فقط، بل تعداهما إلى سفك الدماء في سوح القتال والأزقة والشوارع[٢٣].

فقد ذهب جميع أتباع المذاهب الإسلامية، سوى ما كان من أحد تلاميذ أبي هذيل العلاف (٢٣٥ ـ ٢٣٧هـ)، والخوارج، إلى ضرورة ووجوب نصب الإمام[٢٤]، وإن كان هناك اختلاف حاد وعريق بينهم في تحديد مصداق الإمام، وكيفية انتخابه.

وقلما نجد بين أتباع المذهب الشيعي الإمامي كاتباً لم يتعرض للإمامة. كما بحثوا هذه المسألة ضمن المباحث الكلامية الأخرى، وبشكل مستقل، وأحياناً في رسالة أو كتاب مستقل قد يستغرق عدّة أجزاء[٢٥].

قدم البحث الشامل والمنهجي حول الإمامة

إن البحث عن أصل الإمامة وشرائطها ومكوناتها من البحوث القديمة لعلم الكلام الإسلامي. وقد تم طرحها إلى جانب المسائل الكلامية والعقائدية، من قبيل: الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، التي طرحت في بداية الأمر، وخصوصاً بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وكانت من أكثر المباحث التي احتدم النزاع والخلاف حولها، وأُلِّفت الكتب في إثباتها أو ردّها.

ربما أدى عدم تدوين المباحث الكلامية، وخاصة (بحث الإمامة)، بشكل جامع ومنهجي في فترة زمنية إلى عدم فهم بعض الشيعة الإمامة وشرائطها بشكل شمولي[٢٦]، بل ربما طالبوا الإمام أحياناً بإقامة الدليل على كلامه[٢٧]. كما كان هناك نزاعٌ بينهم حول بعض شرائط الإمامة[٢٨]، أو كان هناك تفاوت حول فهم علم الإمام[٢٩]، أو يرون

الأئمة ـ كسائر الفقهاء في ذلك العصر ـ يجتهدون في المسائل، أو يلجأون إلى العمل بالقياس[٣٠]. وحتى النوبختيون، مثل: أبي سهل إسماعيل (٣١١هـ)، وأبي محمد موسى (٣١٠هـ)، ورغم دورهم الملحوظ في إرساء بحث الإمامة في الفكر الشيعي[٣١]، أبدوا آراءً خاصة حول الأئمة عليهم السلام، كاستحالة صدور المعاجز (الكرامات) عنهم[٣٢]، أو عدم إمكان اتصالهم واتصال الأنبياء بعد موتهم بالناس[٣٣]، في حين كانوا يعتقدون من جهة أخرى بمعرفة الأئمة بجميع فنون ولغات العالم[٣٤]. وربما كان لاتّباعهم للعقل[٣٥]، وبعدهم عن النصوص، وعدم حصولهم أحياناً على الروايات، دورٌ في ظهور هذه الآراء بينهم؛ إذ لم يكن هناك آنذاك مصدر جامع ومدوّن ومنظم للروايات. فقد ألف الكليني (٣٢٩هـ) كتاب الكافي بعد وفاتهما أو في أواخر عمرهما. كما أن المصادر الموسوعية الروائية الأخرى، مثل: «التوحيد»، و«الغيبة»، و«من لا يحضره الفقيه»، وغيرها، تعود إلى ما بعد النوبختيين.

والشاهد الآخر على هذه المسألة عدم وجود تعريف جامع للإمامة في مؤلَّفات الشيخ المفيد والسيد المرتضى. فإن أول تعريف شامل للإمامة في الأمور الدينية والدنيوية أفاده الشيخ الطوسي[٣٦]، رغم أن ابن قبة (قبل عام ٣١٩هـ)، وأفضل منه الشيخ المفيد والسيد المرتضى، قد سبقوه في بيان مقومات الإمامة وشرائطها.

المتكلمون حماة الفكر الخالد

رغم جهود المخالفين من أجل محو فكر الإمامة من التفكير الشيعي فقد نجح المتكلمون من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام في الدفاع عن الإمامة، والتأسيس لها بوصفها فكرة خالدة وباقية إلى الأبد. كما عمدوا إلى تثبيتها وترسيخها بأدلة مسندة ومحكمة ومتقنة، وأسس ثابتة، وأساليب عقلية. وفي ما يلي نستعرض على نحو عابر بعض الموارد في هذا الإطار:

١ـ تأليف الكتب وتدوينها

ذكرنا سابقاً أن المتكلمين والمفكرين الشيعة منذ السنوات الأولى لطرح بحث الإمامة إلى يومنا هذا قد ألف كل واحد منهم في هذا الموضوع، حتى بلغت مؤلَّفاتهم من

الكثرة عدداً لا يستهان به. ونلاحظ ذلك من خلال الرجوع إلى ثلاثة من الفهارس القديمة، كفهرست ابن النديم (٣٨٥هـ)، والشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، والشيخ الطوسي(٤٦٠هـ)، وغيرها من المصادر المتأخرة والمعاصرة، مثل: «تأسيس الشيعة»، للسيد حسن الصدر، و«طبقات المتكلمين»، بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، حيث نقف على الحجم الكبير لمؤلّفات متكلمي الشيعة منذ القرن الثاني وحتى القرن الخامس، والتي أخذت وتيرة تصاعدية مع تقدّم الزمن.

وتعود سابقة التأليف الفردي لعلماء الشيعة حول الإمامة إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام. ويمكن الإشارة من بينهم إلى عيسى بن روضة (١٣٨هـ)، وابن رئاب (١٤٨هـ)، والخليل بن أحمد (١٧٠هـ)، ومحمد بن النعمان (مؤمن الطاق) (١٦٠هـ)، وهشام بن الحكم (١٨٩أو١٩٩هـ)، وغيرهم.

وفي القرن الثالث اتسع مسار التأليف في هذا الموضوع، حتى يمكن العثور على قرابة أربعين شخصاً ممّن كتب في عنوان (الإمامة)، ومنهم من له أكثر من مؤلف في هذا الخصوص، وقد عبّر عنها بـ (الكبير) و(الصغير)[٣٧]. ويمكن الإشارة من بينهم إلى إبراهيم بن محمد الثقفي (٢٧٣هـ)[٣٨].

وفي القرن الرابع، ومع بداية الغيبة في عام (٣٢٩هـ)، وتعرض الشيعة لإشكالات وشبهات المخالفين والمعاندين، وما تبع ذلك من اضطراب وحيرة، وكذلك ظهور الفرق المنحرفة داخل المذهب[٣٩]، انطلق علماء الشيعة في بحث الإمامة بشكل أوسع وأشمل، وقد ألف الكثير منهم كتباً عديدة في هذا الموضوع.

فقد ألف ابن قبة الرازي (قبل عام ٣١٩هـ) «الإنصاف»، و«المستثبت»، و«المسألة المفردة في الإمامة»، و«نقض الإشهاد في الإمامة»[٤٠].

كما قدّم النوبختيون، وخاصة أبو سهل إسماعيل (٣١١هـ)، بالإضافة إلى المباحثات والمناظرات، مؤلّفات عديدة في بحث الإمامة[٤١].

وقد تعرض أبو إسحاق الكليني (٣٢٩هـ) في موسوعته القيّمة والخالدة «الكافي»، وفي بحث الاعتقادات وأصول الدين، إلى بحث الإمامة بتفصيل أكثر، ومع ذلك صرح بعدم كفاية ووفاء المقدار الذي قام به من البحث، وأنه يسعى إلى تأليف كتابٍ مستقل أكثر تفصيلاً وأكمل مما ذكره في مباحث الحجة والإمامة من كتاب «الكافي»[٤٢].

وقد ألف علي بن بابويه (٣٢٩هـ)، والد الشيخ الصدوق، رغم كونه فقيهاً، كتاباً في الإمامة تحت عنوان «الإمامة والتبصرة من الحيرة».

وألف الشيخ الصدوق، ذو النزعة الروائية، «كمال الدين وتمام النعمة». وإن مقدمته التفصيلية والعلمية مفعمة بالبحوث العقلية والاستدلالية في أصل الإمامة وشرائطها.

وفي القرن الرابع والخامس بادر الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، وهو مؤسِّس الكلام الشيعي العقلي، مضافاً إلى ردوده الكثيرة على المعتزلة في ما يتعلق ببحث الإمامة، إلى تأليف كتاب مستقل تحت عنوان «الإنصاف».

وألف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) شبه دائرة معارف في بحث الإمامة تحت عنوان «الشافي»، وكانت الأولى من نوعها في ردّ ونقد آراء القاضي عبد الجبار المعتزلي.

وألف الشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، و«المفصح»، و«الغيبة».

وفي هذه الفترة اتخذ الكلام الشيعي في مجال الإمامة حالة من الاستقرار والثبات.

٢ـ عرض البنية التحتية للإمامة: قاعدة اللطف

ومن جملة ما قام به المتكلِّمون في مجال بحث الإمامة هو التأسيس لمبانٍ متقنة ومحكمة لبيان وتثبيت هذه الرؤية في الفكر الشيعي. وقد استمرت هذه الجهود وتطورت عبر الأزمنة؛ تلبية لمواجهة الإشكالات والشبهات. فمثلاً: قيل عن دور الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا المجال: إن أدلة الخواجة في كتاب «تجريد الاعتقاد» التي أقامها على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمة من القوّة والإحكام بحيث عجز شراح التجريد عن أن يشكلوا على أدلته المتقنة في باب الإمامة، مكتفين بالقول: «أجيب عنه»، أو «قد أجيب عمّا ذكره». ومما ينقل عن العلامة قطب الدين الشيرازي، شارح «حكمة الإشراق»، وهو من تلاميذ الخواجة، ومن كبار علماء أهل السنة، أنه اقترح عليه أن يتصدّى لمناقشة الخواجة في بحث الإمامة، فأجاب قائلاً: إن قدرة الخواجة الفكرية ودقة نظره تذهل العقول وتدهش الألباب[٤٣].

ومن جملة الأصول والقواعد المهمة في الكلام الإمامي (قاعدة اللطف)، التي تأتي في الأهمية بعد قاعدة الحسن والقبح العقلي، حيث أثبت المتكلِّمون من العدلية (الإمامية،

والمعتزلة) الكثير من التعاليم والعقائد الدينية على أساسها، ومنها: وجوب التكاليف الدينية، ولزوم بعث الأنبياء، ووجوب عصمتهم، والوعد والوعيد الإلهي، ووجوب الإمامة.

وقد أطبقت غالبية المتكلمين من العدلية على صحة (قاعدة اللطف). وقد ألفوا فيها منذ البداية. ويمكن أن نذكر من باب المثال: كتاب «الألطاف»، لهشام بن الحكم (١٧٩ أو ١٩٩هـ)[٤٤].

وقد استعملت كلمة (اللطف) في اللغة بمعنى العطف والإكرام والقرب. كما أنها في مصطلح المتكلمين عبارة عن أنه يجب على الله أن يبيّن للمكلّفين جميع ما يقرّبهم من طاعته ويبعدهم عن معصيته[٤٥].

إن قاعدة اللطف قد تمّ التأسيس لها؛ لإثبات ضرورة التكاليف الشرعية وإثبات النبوّة. وقد عمد المتكلمون من الإمامية إلى تسريتها إلى موضوع الإمامة[٤٦]. ولكن مع بداية غيبة الإمام عجل الله فرجه لم يعد الاستدلال بهذه القاعدة، التي تعد الرئاسة الدينية لطفاً، وأن وجود الإمام من مصاديقها، منسجماً مع الاعتقاد بغيبة الإمام عجل الله فرجه، مما أدىّ إلى طرح تساؤلات واعتراضات شديدة، حيث قال المخالفون: طبقاً لهذه القاعدة فإن اللطف واجب على الله، ومع غياب الإمام عجل الله فرجه يكون الله قد أخلّ بهذا الواجب. الأمر الذي دعا المتكلمين من الإمامية ـ الذين أطبقوا على قيام الإمامة على هذه القاعدة ـ في الإجابة عن هذا الإشكال إلى التصرف في مصداق هذه القاعدة.

فقد تبنى الشيخ المفيد قاعدة اللطف، واستند إليها في إثبات الإمامة، وقال: إن اللطف الواجب على الله هو اختيار الإمام ونصبه، وأما التحقق الخارجي وبسط يده في الأمور فهو رهن بإرادة الناس، فإن تنكروا لاختيار الله لم يتحقق بسطٌ ليد الإمام؛ بسبب تقصير الناس وسوء اختيارهم[٤٧].

ورأى السيد المرتضى بسط يد الإمام وتصرفه لطفاً، وذهب إلى أن اللطف في الإمامة على قسمين: أحدهما: واجبٌ على الله؛ والثاني: واجبٌ على الناس، وهو رهن بسلوكياتهم[٤٨].

وذهب الشيخ الطوسي، خلافاً لما ذهب إليه الشيخ المفيد، إلى أن تصرف الإمام عليه السلام لطف، وأن وجوده واجب من باب المقدمة[٤٩].

٣ـ التبيين العقلاني للإمامة

قيل في محله: إن الكلام الشيعي في عصر حضور الأئمة يتمتع بالصبغة العقلية والنقلية، وإن طغت عليه؛ لأسباب معينة، في السنوات الأخيرة من عصر الحضور، وحتى فترة قصيرة من عصر الغيبة، الصبغة النقلية[٥٠]. إلا أن متكلمين عقلائيين، مثل: ابن قبة الرزاي، والنوبختي، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، وغيرهم، قد تمكنوا من بيان عقائد الشيعة بشكل عقلي، فدفعوا الشبهات والتهم الباطلة، وأثبتوا العقائد الصحيحة والخالصة. ويمكن أن نمثل لذلك بأبي سهل إسماعيل النوبختي، حيث دافع عن العقائد التي دوَّنها قبله عدد من المتكلمين الإمامية بمصادقة من الأئمة، وتلقاها جمهور الإمامية بالقبول، وأضفى عليها أسلوباً عقلياً أكثر ممَّن سبقه، وخلص مذهب الإمامية من بعض التهم في باب الرؤية والتشبيه والتجسيم وغيرها من التهم التي تعرض لها المتكلمون الأوائل، وصرح بانحيازه إلى استحالة رؤية الله تعالى، وحدوث العالم، وخالف الجبرية في باب الخلق والاستطاعة.

وقد اتبع هذا الأسلوب في بحث الإمامة الذي يحظى بأهمية كبيرة عند الإمامية، وأثبت وجوب الإمامة وأوصاف الإمام بالطرق الاستدلالية والعقلية، وإن كان أحياناً يدعم أدلته العقلية بالمضامين والنصوص النقلية[٥١].

وقد أثبت بهذه الطريقة العقلية ضرورة الإمام المنصوص عليه، حيث قال: «إنما تكلمنا في ما توجبه العقول إذا مضى النبي، وهل يجوز أن لا يستخلف وينصّ على إمام بالصفة التي ذكرها؟»[٥٢].

ثم أجاب الذين يقرّون بأصل الإمام المنصوص عليه بهذه الطريقة، ثم يسألون عن مصداقه، فقال: «فإذا أثبت ذلك بالأدلة فعلينا وعليهم التفتيش عن عين الإمام في كل عصر من قبل الأخبار»[٥٣].

وقال في دفع شبهة أن تكون هذه العقيدة وهمية؛ بسبب بعض الأحاديث المختلفة: إن الشيعة هم وحدهم من بين المسلمين الذين يذهبون إلى كون إمامهم منصوصاً عليه من قبل الله. وبالالتفات إلى أنه لم تكن لهم دولة أو سلطة لم يكن لديهم دافع لاختلاق الأحاديث ورواياتها، وخاصة أنهم بلغوا من الكثرة حالياً بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب[٥٤].

٤ـ دفع الشبهات ومساجلة الخصوم

هناك الكثير من المناظرات التي خاضها المتكلِّمون في عصر الحضور. وبلغت هذه المناظرات ذروتها في القرنين الرابع والخامس، وخاصة في بغداد، ومن بعدها في الرّي. وقد تم توثيق هذه المناظرات في كتب الفهارس.

وقد غطت كتبٌ، مثل: «الاحتجاج»، للطبرسي، و«الفصول المختارة»، للشيخ المفيد، والمقدمة التفصيلية لكتاب «كمال الدين وتمام النعمة»، للشيخ الصدوق، جانباً من تلك المناظرات.

يضاف إلى ذلك أن الردود التي كتبها المتكلمون الشيعة منذ القرن الثاني وإلى القرن الخامس وحتى يومنا هذا من الكثرة بحيث تجد للمتكلِّم الواحد منهم أكثر من ردّ، وقد تجد ردّاً على متكلم مخالف. وربما كان أول رد هو كتاب تحت عنوان «الرد على من أبى وجوب الإمامة بالنص»، لأحد المعاصرين لهشام بن الحكم[٥٥].

إن الواقعة التي يرويها المتكلِّم الكبير محمد بن بشر الحمدوني السوسنجردي[٥٦] عن ابن قبة الرازي تحمل في طياتها العبر، حيث قال: «بعد زيارة الإمام الرضا عليه السلام ذهبت إلى بلخ، والتقيت بأبي القاسم البلخي (٣١٩هـ)، وكانت لي به معرفة سابقة، فأعطيته كتاب ابن قبة، فقرأه، وكتب عليه ردّاً بعنوان «المسترشد»، فعدت إلى الري، ودفعت الردّ إلى ابن قبة، فكتب «المستثبت» في ردّه، فعدت به إلى أبي القاسم، فكتب في نقده كتاب «نقض المستثبت»، فعدت إلى الري، فوجدت أبا جعفر ابن قبة قد فارق الحياة»[٥٧].

كما يعدّ نقد أبي الحسين البصري على كتاب «الشافي»، للسيد المرتضى، تحت عنوان «نقض الشافي» نموذجاً آخر. وقد ردّ عليه أبو يعلى سلار بن عبد العزيز في كتابه «نقض النقض»[٥٨].

٥ـ مواجهة ثلاثي: التفويض والغلو والتقصير

لو أن شخصاً نسب إلى النبي والإمام أكثر مما ورد بشأنهما في الشرع فهو (غالٍ)، وإن تنزَّل بهما عما ثبت لهما في الشرع فهو (مقصِّر)، وإن اعتقد أنّ بيدهما الخلق والرزق فهو (مفوِّض). وإن كلاً من الغلو والتفويض يعني تشبيه الإنسان بالله تبارك وتعالى، إلا أن الغلو تشبيه في الذات، والتفويض تشبيه في الصفات.

وقد بدأ الغلو منذ عهد الإمام علي عليه السلام، واستمر إلى الغيبة الصغرى وما بعدها، وأدى إلى أضرار فادحة في مذهب التشيع، وكان من نتائجه إضعاف موقع الأئمة، وظهور الاختلاف بين أصحابهم.

وكان لأئمة الشيعة جهود حثيثة ومشهودة في مواجهة الغلاة[٥٩]. كما لم يألُ علماء الشيعة المخلصون جهداً في القضاء على هذا التفكير واجتثاثه، وألّفوا كتباً كثيرة في نقد الغلو وردّه[٦٠].

والملفت أن المتكلمين الشيعة في كلتا المدرستين الكلاميتين آنذاك: بغداد؛ وقم، عملوا في هذا الاتجاه، وإن أدى الاختلاف في تحديد الغلو للأسف الشديد إلى مشاكل من جهة أخرى؛ فقد ذهب مشايخ قم (الشيخ الصدوق وغيره) إلى غلو من ينكر سهو النبي صلى الله عليه وآله؛ في حين كان الشيخ المفيد وغيره من مشايخ مدرسة بغداد يذهبون إلى تقصيرهم[٦١].

أسئلة واستفسارات

إذا لم يتم تعريف الأئمة بمفاهيم، من قبيل: العصمة، والنصب، والنصّ، من قبل الشيعة الأصلاء، مثل: أبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، فماذا يعني أن يحمل كتابٌ عنوان «الرد على من أبى وجوب الإمام بالنص»، وكاتبه معاصر لهؤلاء الثلاثة المذكورين، مضافاً إلى أن هذا الكتاب لم يرد ذكره في الفهارس الشيعية، وإنما ذكره ابن النديم، وهو من المصادر السنية؟[٦٢].

وما هو المقصود من عبارة: «هو ممّن فتق الكلام في الإمامة»، التي قيلت بحق هشام بن الحكم (١٧٩ أو ١٩٩هـ)؟[٦٣].

وماذا تعني كل هذه المؤلّفات التي كتبت في موضوع (الإمامة) من قبل المتكلمين في القرن الثاني، وردودهم على المخالفين، والمناظرات التي احتدمت بينهم؟

ولو كان الهدف من ذلك مجرد ذكر الفضائل فقد ذكر أصحاب الفهارس، إلى جانب كتب (الإمامة)، كتباً ـ وإن لم تكن بتلك الكثرة ـ تحت عنوان «الفضائل»، ونسبوها إلى بعض أصحاب الأئمة وتلاميذهم، ومع هذه الكثرة يمكن القطع بوجود موارد منها في القرنين الثالث والرابع، كما يمكن العثور حالياً على بعضها، وإن كانت

ناقصة. وعليه يمكننا أن نتساءل: لماذا لم يتطرق أحد من الشيعة إلى هذا التحوّل والتغير والانحراف؟

ولو كان مثل هذا الانحراف موجوداً لذكروه، وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار الأسفار الكثيرة التي قام بها الشيخ الصدوق والشيخ الكليني، واستماعهما لمختلف الآراء. ولو تواطأ الشيعة على التكتم، لسبب من الأسباب، لكان بإمكان المخالفين للشيعة الإمامية، كالمعتزلة، والزيدية، التعرض إلى ذلك، وخاصة أن فيهم المدققين والمحققين من المتكلمين، الذين كانوا يسعون إلى التغلب على الفكر الشيعي الإمامي من خلال ذكر التفريعات والإشكالات الدقيقة. ولحسن الحظ لازال التراث الشيعي يحتوي على نماذج كثيرة منها. ويمكن الإشارة من بينها إلى المقدمة التفصيلية للشيخ الصدوق في كتابه «كمال الدين وتمام النعمة»، و«الفصول المختارة»، للشيخ المفيد، و«الشافي»، للسيد المرتضى، و«الغيبة»، للشيخ الطوسي، وكذلك «الغنى»، للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

الهوامش

(١) راجع: محسن كديور، صحيفة (شرق)، العددان: ٧١٣ و ٧١٤.

(٢) العسقلاني ٥: ١٤٠.

(٣) فرامرز قراملكي، هندسه معرفتي كلام جديد: ٢٢.

(٤) الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ١: ٣٥ ـ ٣٧.

(٥) الرباني، تحول وتجدد در كلام، مجلة قبسات، العدد ٣٨: ٥٤ ـ ٥٥.

(٦) دانشنامه إيران وإسلام ٩: ١١٧٥.

(٧) شهيدي، أز ديروز تا إمروز (مجموعة مقالات وأسفار): ١٤٤.

(٨) السيد حسين نصر، تاريخ الفسلفة الإسلامية ١: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٩) حميد عنايت، نمادها وأنديشه ها در إيران وإسلام: ١٣٧ ـ ١٣٩.

(١٠) نقد تفكير سنتي در كلام إسلامي، كيان، العدد ١٠: ٨.

(١١) كديور، حكومت ولايتي: ١٢.

(١٢) راجع: مقال (كلام إسلامي، عوامل وزمينه هاي بيدائي)، للكاتب، مجلة (قبسات)، العدد ٣٨.

(١٣) حسين نصر، تاريخ الفسلفة الإسلامية: ٢٣٤.

(١٤) من العوامل الأخرى التي ربما أمكن ذكرها شيوع أسلوب اتباع النص، والمعارضة الشديدة من قبل الحكومات الأموية وبعض حكام أهل السنة للعقل، والتشكيك في علم الكلام والبحوث الكلامية، ومنع تدوين الحديث، وما إلى ذلك.

(١٥) مدرسي طباطبائي، مقدمه اي بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسي: ١٥٠ ـ ١٥٤.

(١٦) جوزيف فان أس، ساخت منطقي كلام إسلامي، مجلة التحقيقات الإسلامية، العدد ٢: ٢٩؛ حميد عنايت، المصدر السابق: ١٣٩.

(١٧) حسين نصر، المصدر السابق ١: ٢٣٧.

(١٨) حميد عنايت، المصدر السابق: ١٣٧ ـ ١٣٩.

(١٩) حسين نصر، المصدر السابق ١: ٢١٩.

(٢٠) رجال الكشي: ١٨٨، رقم ٩٢٩.

(٢١) المصدر السابق، رقم ٩٢٨.

(٢٢) المصدر السابق: ٤٨٧، رقم ٩٢٤.

(٢٣) جعفر شهيدي، المصدر السابق: ٢٣.

(٢٤) جعفر شهيدي، المصدر السابق: ٢٤.

(٢٥) آغا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣٢٠.

(٢٦) خلافاً لما تمّ التعارف عليه في القرون الأخيرة من تعقيب كلمة الإمام أو اسمه بعبارة (عليه السلام) لم يكن هذا الأمر متداولاً في القرون الأولى، بل وحتى في القرنين الرابع والخامس، كما نلاحظ أن الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يذكر في «تهذيب الأحكام» اسم الإمام في الكثير من الموارد دون تعقيبه بهذه العبارة، إلا في ما ندر.. (من إفادات الفقيه والرجالي المتتبع السيد موسى شبيري الزنجاني).

(٢٧) الكليني، الكافي ٣: ٣٠. وراجع: مدرسي طباطبائي، المصدر السابق: ٣٥.

(٢٨) المصدر السابق ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢٩) رجال الكشي: ١٧٢، ١٤٨، ١٥٨.

(٣٠) المفيد، سلسلة المصنَّفات، أوائل الاعتقادات ٥: ١٣٦.

(٣١) راجع: عباس إقبال آشتياني، خاندان نونحتي ٢: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٣٢) المفيد، المصدر السابق ٤: ٦٨.

(٣٣) المصدر نفسه: ٧٢ ـ ٧٣.

(٣٤) المصدر نفسه: ٦٧.

(٣٥) أحمد باكتجي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مقال الإمامية ١٠: ٣٢٤؛ نقد ونظر، العددان: ٣و٤: ٢٢٢.

(٣٦) راجع: الطوسي، الرسائل العشر: ١٠٣.

(٣٧) راجع: رجال النجاشي: ١٧، ١٢٣، ١٥٧، ٣٦، ٣٠٦، ٣٠٧.

(٣٨) المصدر نفسه: ١٧.

(٣٩) عباس إقبال، المصدر السابق: ١٦١ ـ ١٦٥.
(٤٠) رجال النجاشي: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.
(٤١) عباس إقبال، المصدر السابق: ١١٦ ـ ١١٧.
(٤٢) الكليني، المصدر السابق ١: ٩.
(٤٣) الآشتياني، نقدي بر تهافت الفلاسفة للغزالي: ٨٧.
(٤٤) الطوسي، الفهرست: ٢٥٩.
(٤٥) اللاهيجي، سرمايه إيمان: ٧٩؛ الرباني، عقائد استدلالي ١: ٢٩٠.
(٤٦) المرتضى، الشافي في الإمامة: ٤١٠. وراجع: حسن طارمي راد، تاريخ عقائد وآراء كلامي (كراسة تعليمية): ٣٣ ـ ٣٩.
(٤٧) المفيد، المصدر السابق ١: ٤٥.
(٤٨) السيد المرتضى، المصدر السابق: ٤١٥.
(٤٩) الطوسي، تلخيص الشافي ١: ٧٩.
(٥٠) مدرسي طباطبائي، المصدر السابق: ١٧٣.
(٥١) المرتضى، الشافي في الإمامة ١: ٩٨.
(٥٢) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٨٩.
(٥٣) المصدر نفسه.
(٥٤) المصدر نفسه.
(٥٥) ابن النديم، الفهرست: ٢١٩.
(٥٦) رجال النجاشي: ٣٨١.
(٥٧) المصدر السابق: ٣٧٦.
(٥٨) أبو القاسم الكرجي، تاريخ فقه وفقهاء: ١٦١.
(٥٩) راجع: نعمة الله صفري فروشاني، غاليان كاوشي در جريانها وبر آيندها: ٢٧ ـ ٢٩.
(٦٠) راجع: المصدر السابق: ١٦٩ ـ ١٧١.
(٦١) المفيد، المصدر السابق ٤: ١٣٥.
(٦٢) ابن النديم، المصدر السابق.
(٦٣) المصدر نفسه.

الإمامة في الكتاب والسنّة
نقد نظرية كديور

أ. مهدي نصيري(*)

ترجمة: حسن الهاشمي

تمهيد

بادرت صحيفة (شرق)، بتاريخ ١٤ و١٥ إسفند من عام ١٣٨٤هـ ش، إلى نشر محاضرة الشيخ محسن كديور تحت عنوان: «إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينية». وقد اشتملت على أمور تدعو إلى التأمل حول موضوع الإمامة. وقد وعد الشيخ كديور في تلك المحاضرة بالتوسع في هذه البحوث في المستقبل.

لقد تعرض السيد كديور في محاضرته إلى عقائد التشيع في ما يتعلق بموضوع الإمامة. ودعا إلى تقديم تفسير جديد حولها.

وإني إذ أتجنب الخوض في بعض المسائل السياسية والهامشية التي وردت في هذه المحاضرة أبدأ بذكر خلاصة لأهم المطالب التي ذكرها حول موضوع الإمامة، ومن ثم أتعرض لها بالتوضيح:

١ـ إن تقبل مجتمعنا للإمامة قد خضع لتغيرات جادّة، حيث أخذ مفهوم الإمامة منذ القرن الأول إلى يومنا هذا بالتطور نحو الشدّة والصعود في بعض أبعاده، بينما تعرضت أبعاده الأخرى إلى الفتور والضعف. والذي اشتد هو نوع تقديس في مجال الإمامة، في حين لم يلحظ لهذا التقديس في القرون الأولى إلا خيط ضئيل جداً. إن سيرة الإمام علي والأحاديث المعتبرة الواردة عن الأئمة عليهم السلام تؤكد على بشريتهم. إن الذي أكدوا عليه هو نوع أفضلية في المجال العملي والبصيرة والتهذيب وطهارة النفس وما يتمتعون به من عقل

(*) باحث إسلامي.

الدراية في قبال عقل الرواية، ولكن لا يحضرنا أن سيد الشهداء أو الإمام علي وسائر الأئمة عليهم السلام قد استندوا إلى الجهات الميتافيزيقية في التعريف بأنفسهم. ويكفي في ذلك الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين عليه السلام، وأدعية الصحيفة السجادية، وغيرها من المصادر الدينية المعتبرة.

٢ـ لم أعثر في كتاب أن الإمام الحسين أجاب عن سؤال: (من هو الإمام؟) قائلاً: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوص من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب». وهي الأمور التي تشكل الأبعاد المرجعية للإمامة في الكلام عندنا، فإن العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنص من قبل النبي، هي الركائز الأربع التي بدأ المتكلمون من الشيعة منذ القرنين الثالث والرابع فما بعد يستندون عليها في استدلالاتهم. وكلما تقدم الزمن أخذت بالاتساع والنضج أكثر.

٣ـ إن هذه المفاهيم لم ينطق بها الأئمة في القرون الأولى إلا قليلاً. وإن الشيعة الأوائل، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وغيرهم، لم يعرفوا الأئمة على الصورة التي رسمها المتكلِّمون لهم. فهل كان المسلمون في صدر الإسلام، والشيعة الأوائل، يتعاملون مع الأئمة طبقاً لهذه المفاهيم، أم طبقاً للمفاهيم القرآنية والمتعارفة؟

٤ـ يجب علينا حالياً أن نبحث في تبديل «المعارف الدينية الأصيلة»، وتحولها إلى نظم كلامية ـ فقهية خاصة، وكيف أن تلك النظم الكلامية الفقهية قد تربَّعت على عرش تلك المباحث الدينية الأصيلة. ففي القرون الأولى والنصوص المعتبرة كانت تطرح مسائل مختلفة حول الإمامة، وكانت تنظر إلى الهداية إلى الله وإقامة الدين وحقوق العباد.

٥ـ إنما يمكن للناس التأسي بالأئمة إذا كانت هناك مسانخة ومشابهة بين الإمام والمأموم، وأما إذا كانت صفات الأئمة على النحو الذي يراه المتكلمون فسوف ترتفع عنهم صفة التأسي.

٦ـ لا أروم القول بأن هذه المفاهيم خاطئة، إنما الذي أقوله أن محاور الإمامة كانت في بدايتها شيئاً آخر، ثم تحولت تدريجياً إلى التنصيب، والنصّ، والعصمة، وعلم الغيب.

٧ـ إن الإمام علي عليه السلام يعبّر عن نفسه في قوله: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم»

بالعالم، ولم يتمسك بعلمه للغيب، كما يذهب المتكلمون في صفة الأئمة.

٨ـ عندما عايش الناس الأئمةعليهم السلام، وشاهدوا طهرهم وعظيم أخلاقهم، عمدوا ـ على الطريقة الشرقية ـ إلى المبالغة في وصفهم، واعتبروهم خلقاً آخر، وبدأوا بالحديث عن مناقبهم وفضائلهم، حتى بلغوا بذلك حدّاً اضطر معه الأئمة إلى التدخل والاعتراض بأن ما يقال فيهم خارج عن حدودهم. وقد عرف هؤلاء بالغلاة. وبادر الإمام عليعليه السلام إلى مجازاة بعضهم، وإقامة الحد عليهم.

٩ـ الشعبة الأخرى من الغلاة هم المفوّضة، القائلين بأن الله قد فوّض خلق العالم، وأمر الدين، والتدبير، ورزق الخلائق، إلى النبيصلى الله عليه وآله، وبعده إلى عليعليه السلام والأئمة من بعده. ورووا في ذلك أحاديث كثيرة، لا تزال موجودة في مصادرنا الحديثية.

١٠ـ هناك من المفوِّضة من قال بتفويض خلق العالم إلى الأئمة. وقد صرح بعض العلماء بشركهم، فانفضّوا عن التشيّع تدريجياً، حتى لم يعد بين الشيعة من يحمل هذا النمط من التفكير. وأما مراتب التفويض الأخرى، كالتفويض في أمر الدين، فبقيت على حالها، بمعنى أن الله تعالى قد فوّض أمر دينه إلى النبيصلى الله عليه وآله والإمامعليه السلام، فهؤلاء لا يرتضون غير الله، ولكن بإمكانهم تحليل أو تحريم أي شيء تبعاً لما يرونه من المصالح؛ أو بمعنى الاعتقاد بأن شروق الشمس وهطول الأمطار إنما يحصل بإذن الأئمة وبركة وجودهم.

١١ـ هناك في الجزء الخامس والعشرين من كتاب «بحار الأنوار» أكثر من مئة صفحة استوعبت روايات في نفي الغلو والتفويض، حتى بلغت المسألة في القرن الرابع حدّاً قال معه الشيخ الصدوق: «المفوِّضة والغلاة كفار ومشركون، وأضلّ من كافة أهل الضلالة».

١٢ـ كان علماء قم آنذاك يتشدّدون على الغلاة والمفوِّضة، ويطردون من بلدهم أي شخص يتجاوز الحد في وصف الأئمةعليهم السلام.

١٣ـ اتجه التفويض نحو الاعتدال، حتى تحول إلى سيادة الفكر الشيعي. ومرادي من التفويض المعتدل هو الذي لا يثبت الألوهية للأئمة، أو تفويض خلق العالم إليهم، إلا أنه مع ذلك يحتفظ بثلاثة محاور من التفويض، وهي: **أولاً**: تدبير العالم؛ **وثانياً**: تقسيم أرزاق العباد؛ **وثالثاً**: في الشريعة والدين. وهذا من البديهيات في مذهب التشيع. وبعد ذلك لم يعُد

يعرف القائل بذلك من المفوِّضة، وإنما هو من صميم التشيع. هذه هي معالم المذهب التي تم تضخيمها.

١٤ـ حينما نجري مقارنة بين الأدعية الشيعية فسوف نجد سنخين من الأدعية والزيارات: **السنخ الأول:** يعود إلى (التشيع الأول)؛ **والسنخ الثاني:** يعود إلى (التفويض المعتدل). ومن الأدعية التي هي من السنخ الأول: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، حيث لم يرد في هذه الأدعية كلمةٌ واحدةٌ حول الاعتماد أو التوسل بغير الله.

١٥. هناك تشيع تتحدد معالمه بخطبة سيد الشهداء في يوم عاشوراء، وخطب نهج البلاغة، ودعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة؛ وهناك تشيع آخر يتحدَّد بالتوسل والاستشفاع بالأئمة، بدلاً من الذات الربوبية.

وهنا سنتعرض إلى توضيحات بشأن الادّعاءات المتقدمة التي ذكرها الشيخ كديور؛ لنتعرّف على مدى صحتها وقوتها وصدقيتها ومتانتها:

١. إن كديور، وإن أعرب عن عدم قصده إلى إنكار وجود خصائص، من قبيل: النصب من قبل الله، والنصّ من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله، والعصمة، وعلم الغيب عند الأئمة عليهم السلام، إلا أن السياق العام لبحثه يثبت أن هذه الصفات لم تثبت استناداً إلى أقوال الأئمة أنفسهم، وإنما هي حصيلة تدخل من قبل المتكلمين والفقهاء، وإلا فإن الإمام الحسين عليه السلام لم يذكر هذه الخصال الأربع في وصف الإمامة.

كما يفهم من كلامه أن وجود تيارات، مثل: الغلو والتفويض، بين الشيعة وأغلب علمائهم كان له دخل في عرض مثل هذا التصوّر. ولا زلنا عرضة لتيارات الغلو والتفويض. ولحسن الحظ فقد استند الشيخ كديور في تأييد أقواله إلى بعض العلماء، ومن بينهم: الصدوق، والمجلسي، وكذلك بعض نصوص نهج البلاغة، والصحيفة السجادية، ودعاء عرفة، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأذعن بأنها بعيدة عن الغلو والتفويض، وأن موقفها من الإمامة يختلف عن الموقف الكلامي والفقهي منها. وقد تحدث طبعاً عن النصوص المعتبرة مراراً. وكنا نتمنى لو أنه أتى على ذكرها؛ لنقف على تفاصيل المسألة بشكل أوضح.

خصائص الإمامة في الكتاب والسنّة

سوف نثبت من خلال هذه الكتب التي أشار إليها أن منشأ ما تقدم من الخصال الأربعة للأئمة ليس سوى النبي الأكرمﷺ والأئمة عليهم السلام أنفسهم، وليست من ابتكارات المتكلمين أو الفقهاء، مضافاً إلى أن هناك آيات من القرآن الكريم تشير إلى هذه الخصائص في محل بحثنا.

أ ـ العصمة

ذكر الشيخ الصدوق رحمه الله، في باب (معنى عصمة الإمام)، من كتاب «معاني الأخبار»، ثلاثة أحاديث في إثبات عصمة الأئمة عليهم السلام:

١ـ عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، نقلاً عن الإمام الصادق عليه السلام، عن الإمام الباقر عليه السلام، عن الإمام السجاد عليه السلام، أنه قال: «الإمام منا لا يكون إلاّ معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة، فيعرف بها؛ ولذلك لا يكون الإمام إلاّ منصوصاً [بنصّ إلهي أو نبوي أو إمام سابق]، فقيل: يا بن رسول الله، فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيامة، والإمام يهدي إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾[١]».

٢ـ وفي الرواية الأخرى: عن حسين الأشقر قال: قلت لهشام بن الحكم: ما معنى قولكم: «إن الإمام لا يكون إلا معصوماً»؟ فقال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال: المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَن يَعْتَصِم بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (آل عمران: ١٠١).

وقال الشيخ الصدوق بعد ذكره لهذه الأحاديث: «الدليل على عصمة الإمام أنه لما كان كلّ كلامٍ ينقل عن قائله يحتمل وجوهاً من التأويل، وكان أكثر القرآن والسنة، مما أجمعت الفرق على أنه صحيح لم يغيّر ولم يبدّل، محتملاً لوجوهٍ كثيرةٍ من التأويل وجب أن يكون مع ذلك مخبرٌ صادقٌ معصومٌ من تعمّد الكذب والغلط، منبئٌ عما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حقّ ذلك وصدقه؛ لأن الخلق مختلفون في التأويل، فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه، صادق فيه، لكان

قد سوّغ الاختلاف في الدين، ودعاهم إليه؛ إذ أنزل كتاباً يحتمل التأويل، فلما استحال ذلك على الله عز وجل وجب أن يكون مع القرآن والسنة في كل عصرٍ من يبيّن المعاني التي عناها الله عز وجل في القرآن بكلامه، ويبيّن المعاني التي عناها رسول الله في سننه وأخباره، دون التأويل الذي تحتمله ألفاظ الأخبار المروية عنه، وإذا وجب أنه لابد من مخبرٍ صادق وجب أن لا يجوز عليه الكذب تعمّداً، ولا الغلط في ما يخبر به»[٢].

وأضاف الصدوق رحمه الله: «وإذا ثبت ذلك، وأن الإمام يجب أن يكون معصوماً، لم يكن بدّ من أن ينصّ النبيّ صلى الله عليه وآله عليه؛ لأنّ العصمة ليست في ظاهر الخلقة، فيعرفها الخلقُ بالمشاهدة»[٣].

كما نقل الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» الرواية الآتية عن الإمام علي عليه السلام، حيث قال: «إنما الطاعة لله عز وجل، ولرسوله صلى الله عليه وآله، ولولاة الأمر عليهم السلام، وإنما أمر بطاعة أولي الأمر؛ لأنهم معصومون مطهَّرون، ولا يأمرون بمعصيته»[٤].

وقد نقل العلامة المجلسي في كتاب «بحار الأنوار»، في ذيل باب بعنوان (عصمتهم ولزوم عصمة الإمام عليه السلام)، ثلاثة وعشرين حديثاً حول عصمة الأئمة عليهم السلام، وختم هذا الباب بذكر كلام للشيخ الصدوق في باب عصمة الأئمة عليهم السلام، حيث يقول: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام أنهم معصومون مطهَّرون من كلّ دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ومن نفى العصمة عنهم في شيءٍ من أحوالهم فقد جهلهم»[٥].

ب ـ النصب الإلهي

وأما الأدلة التي تدل على نصب الأئمة من قبل الله فهي:

١ ـ الآيات القرآنية

١ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩): وقد قام إجماع الشيعة على أن المراد من أولي الأمر هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، وقد بلغوا هذه المنزلة بحكم هذه الآية بأمر الله ونصبه لهم، فأصبحت طاعتهم مفروضة.

٢ـ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ

يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧): اتفق الشيعة وأجمعوا على أن مفاد هذه الآية والنصب الإلهي ليس سوى التعريف بالإمام عليه السلام بوصفه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله إماماً للمسلمين.

٣ـ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ (المائدة: ٣): وقد أجمع الشيعة هنا أيضاً على أن إكمال الدين وإتمام النعمة من قبل الله لم يكن إلا بنصب علي عليه السلام إماماً، وخليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله.

٤ـ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥): اتفقت كلمة المفسِّرين على أن المراد من (الذين آمنوا) في هذه الآية، والذي نصب من قبل الله بوصفه ولي المؤمنين، إلى جانب ولاية الله ورسوله، ليس سوى الإمام علي عليه السلام؛ إذ لم يتصدق أحد من المسلمين أثناء ركوعه غيره، حيث تصدق ـ وهو في صلاته ـ بخاتمه على فقير.

وقد روى الصدوق عن الإمام الباقر عليه السلام: «إن رهطاً من اليهود أسلموا، فأتوا النبي صلى الله عليه وآله، فقالوا: يا نبي الله، إن موسى عليه السلام أوصى إلى يوشع بن نون، فمن وصيك يا رسول الله؟ ومن ولينا بعدك؟ فنزلت هذه الآية»[٦].

٢ـ السنة الشريفة

١ـ روى الشيخ الصدوق في «معاني الأخبار» عن الإمام الباقر عليه السلام، عن أبيه، عن جده، قال: «لما أنزلت هذه الآية على رسول الله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ قام أبو بكر وعمر من مجلسهما، فقالا: يا رسول الله، هو التوراة؟ قال: لا، قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا، قالا: فهو القرآن؟ قال: لا، قال: فأقبل أمير المؤمنين علي عليه السلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كلّ شيء».

٢ـ روى الشيخ الصدوق في «معاني الأخبار» عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «إن الله عز وجل لم يقبض نبيّه صلى الله عليه وآله حتى أكمل لهم الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كلّ شيء... فأنزل في حجّة الوداع، وهي آخر عمره صلى الله عليه وآله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾، فأمرُ الإمامة من تمام الدين... إن الإمامة أجلّ قدراً، وأعظم شأناً، وأعلى مكاناً، وأمنع جانباً، وأبعد غوراً، من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماماً باختيارهم. إن الإمامة خصّ الله بها

إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوّة؛ ثمّ أكرمه الله بأن جعلها في ذريّته أهل الصفوة والطهارة، فلم تزل في ذريّته يرثها بعض عن بعض، قرناً فقرناً، حتى ورثها النبي صلى الله عليه وآله، فكانت له خاصّة؛ فقلدها رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام بأمر الله عز وجل، فصارت في ذريّته الأصفياء»(٧).

٣ـ عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام: بمَ يُعرف الإمام؟ فقال: «بخصالٍ: أولها: نصّ من الله تبارك وتعالى عليه، ونصبه علماً للناس، حتى يكون عليهم حجّة؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وآله نصب علياً عليه السلام، وعرفه الناس باسمه وعينه، وكذلكم الأئمة عليهم السلام، ينصب الأوّل الثاني».

٤ـ قال الإمام علي عليه السلام، في حشد من الأنصار والمهاجرين، في مسجد النبي، في خلافة عثمان: «أنشدكم الله، أتعلمون حيث نزلت ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾، وحيث نزلت: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾، وحيث نزلت: ﴿**وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ اللّهِ وَلاَ رَسُولِهِ وَلاَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً**﴾، قال الناس: يا رسول الله، أخاصّة في بعض المؤمنين أم عامّة لجميعهم؟ فأمر الله نبيّه صلى الله عليه وآله أن يعلمهم ولاة أمرهم، وأن يفسّر لهم من الولاية ما فسّر لهم من صلاتهم وزكاتهم وصومهم وحجّهم؛ فنصبني للناس علماً بغدير خم؛ ثمّ خطب فقال: أيها الناس، أتعلمون أن الله عز وجل مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: قم يا علي، فقمت، فقال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه..، فقام أبو بكر وعمر فقالا: يا رسول الله، هذه الآيات خاصّة في علي؟ فقال صلى الله عليه وآله: بلى، فيه وفي أوصيائي إلى يوم القيامة، قالا: يا رسول الله، بيّنهم لنا، قال: عليّ أخي ووزيري ووارثي ووصيي وخليفتي في أمتي..، ثمّ ابني الحسن، ثمّ ابني الحسين، ثمّ تسعة من ولد الحسين، واحدٌ بعد واحدٍ. القرآن معهم، وهم مع القرآن، لا يفارقونه، ولا يفارقهم، حتى يردوا عليَّ الحوض»(٨).

٥. قال الإمام الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا يكلّمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولهم عذابٌ أليمٌ: من أنبت شجرة لم ينبته الله، يعني من نصب إماماً لم ينصبه الله؛ أو جحد من نصبه الله؛ ومن زعم أنّ لهذين سهماً في الإسلام، وقد قال الله: ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ**﴾ (القصص: ٦٨)»(٩).

٦. قال أبو بصير: «كنت عند أبي عبد الله، فذكروا الأوصياء، وذكر إسماعيل

[ابن الإمام الصادق‌(عليه السلام)] فقال: لا والله يا أبا محمد، ما ذاك إلينا، وما هو إلا إلى الله عزوجل، ينزل واحداً بعد واحد»[١٠].

٧ـ عن عمرو بن الأشعث، قال: «سمعت أبا عبد الله‌(عليه السلام) يقول: أترون الأمر إلينا نضعه حيث نشاء؟ كلا والله، إنه [أي عهد الإمامة] لعهد من رسول الله‌(صلى الله عليه وآله) إلى رجل فرجل، حتى ينتهي إلى صاحبه»[١١].

ج ـ النص

١ـ ذكر المجلسي، في الجزء الثالث والعشرين من كتاب «بحار الأنوار»، خمسة وعشرين حديثاً في باب تحت عنوان (الإمامة لا تكون إلا بالنصّ، ويجب على الإمام النص على مَن بعده).

٢ـ وقد نقل الشيخ الصدوق في كتاب «كمال الدين وتمام النعمة» الكثير من الأحاديث في النص على الإمام الحجة ابن الحسن‌(عجل الله فرجه)، وأنه الإمام الثاني عشر، على النحو التالي:

١ـ نصّ الله تعالى على الحجة القائم‌(عجل الله فرجه): أربعة أحاديث.

٢ـ نصّ رسول الله‌(صلى الله عليه وآله) على القائم‌(عجل الله فرجه): سبعة وثلاثون حديثاً.

٣ـ نصّ أمير المؤمنين‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): تسعة عشر حديثاً.

٤ـ نصّ السيدة فاطمة‌(عليها السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): حديث واحد.

٥ـ النص على القائم‌(عجل الله فرجه) في اللوح الذي أهداه الله تعالى لنبيه، وأعطاه النبي إلى فاطمة‌(عليها السلام)، وأودعته فاطمة الزهراء عند جابر بن عبد الله الأنصاري، ودفعه جابر إلى الإمام الباقر‌(عليه السلام).

٦ـ نصّ الإمام الحسن‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): حديثان.

٧ـ نصّ الإمام الحسين‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): خمسة أحاديث.

٨ نصّ الإمام السجاد‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): ثمانية أحاديث.

٩ـ نصّ الإمام الباقر‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): سبعة عشر حديثاً.

١٠ـ نصّ الإمام الصادق‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): سبعة وخمسون حديثاً.

١١ـ نصّ الإمام الكاظم‌(عليه السلام) على القائم‌(عجل الله فرجه): ستة أحاديث.

١٢. نصّ الإمام الرضا عليه السلام على القائم عجل الله فرجه: ثمانية أحاديث.

١٣. نصّ الإمام الجواد عليه السلام على القائم عجل الله فرجه: ثلاثة أحاديث.

١٤. نصّ الإمام الهادي عليه السلام على القائم عجل الله فرجه: عشرة أحاديث.

١٥. نصّ الإمام العسكري عليه السلام على القائم عجل الله فرجه: تسعة أحاديث[١٢].

ويجدر بنا التذكير بأن أكثر هذه الأحاديث قد تعرضت إلى ذكر أسماء سائر الأئمة، مضافاً إلى ذكر الإمام الحجة ابن الحسن القائم المنتظر عجل الله فرجه.

٣ـ وذكر الكليني في أصول الكافي، في ذيل باب بعنوان (نصّ الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وآله على الأئمة واحداً فواحداً)، سبعة أحاديث، وفي الأبواب الاثني عشر الأخرى أحاديث في نصّ الإمام السابق على اللاحق[١٣].

د ـ علم الأئمة عليهم السلام بالغيب

هناك أحاديث كثيرة أكدت على علم الأئمة بالغيب. وقد أعطي لهم هذا العلم بطبيعة الحال من قبل الله تعالى، دون أن يكون لهم أي استقلال في ذلك. وإن علمهم للغيب ليس مطلقاً، فهناك أمور خافية عليهم لا يعلمها إلا الله تعالى، ومنها: قيام الساعة.

قال الإمام علي عليه السلام: «إن لله علمين: علماً استأثرَ به في غيبه، فلم يُطلع عليه نبيّاً من أنبيائه، ولا ملكاً من ملائكته، وذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ**﴾؛ وله علمٌ قد أطلع عليه ملائكته، فما أطلع عليه ملائكته فقد أطلع عليه محمّداً وآله، يعلمه الكبير منا والصغير إلى يوم القيامة»[١٤].

وقد ورد في القرآن أنه يخصّ بعض الناس بعلمه للغيب، قال تعالى: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ**﴾ (الجن: ٢٦ـ ٢٧) [أو إمام يجتبيه].

وقد خوطب الأئمة في الزيارة الجامعة الكبيرة بالقول: «وارتضاكم لغيبه، واختاركم لسرّه»[١٥].

وأما الروايات الدالة على علم الأئمة بالغيب فهي:

١ـ تنبأ الإمام علي عليه السلام، في خطبة من نهج البلاغة، بالأحداث المأساوية القادمة، وسطوة الحجاج بن يوسف الثقفي، واصفاً ذلك بعلمه للغيب، حيث قال: «لو تعلمون ما

أعلم، مما طوي عنكم غيبه، إذاً لخرجتم إلى الصّعدات، تبكون على أعمالكم، وتلتدمون على أنفسكم، ولتركتم أموالكم لا حارس لها، ولا خالف عليها... أما والله ليسلطنّ عليكم غلامُ ثقيفٍ، الذيَّال الميّال، يأكل خضرتكم، ويُذيب شحمتكم»[١٦].

٢. ذكر الإمام علي عليه السلام أنه من مصاديق قوله تعالى: ﴿ **إلاّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ**﴾ من الآية المتقدمة، التي تخصّ بعض الناس بعلم الغيب، وقال: «أنا ذلك المرتضى من الرسول الذي أظهره الله عز وجل على غيبه»[١٧].

٣. وقد ذكر الإمام علي في نهج البلاغة كلام رسول الله بشأنه، حيث قال: «إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، إلا أنك لست بنبيّ»[١٨].

ويتضح من هذه الرواية أن الإمام عليه السلام كان يعلم الأخبار الغيبية التي ينزلها جبرائيل عليه السلام على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٤ـ دهش رجل من أصحاب الإمام حين سمعه يخبر عن الغيبيات، فقال: «لقد أعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب؟!»، فضحك الإمام عليه السلام، وقال للرجل وكان كلبياً: «يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيب [فالغيب يختص الله بعلمه]، وإنما هو تعلُّم من ذي علم، وإنما علم الغيب علم الساعة، وما عدّده الله سبحانه بقوله: ﴿**إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ**﴾...الآية. فهذا علم الغيب الذي لا يعلمه أحد إلا الله، وما سوى ذلك فعلمٌ علّمه الله نبيّه، فعلّمنيه، ودعا لي بأن يعيه صدري، وتضطمّ عليه جوانحي»[١٩].

٥. قال الإمام علي عليه السلام: «إن رسول الله علّمني ألف بابٍ من الحلال والحرام، مما كان ومما هو كائن إلى يوم القيامة، كلّ بابٍ منها يفتح ألف باب، حتى علمت علم المنايا والبلايا، وفصل الخطاب»[٢٠].

٦. قال الإمام علي(ع): «والله لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا فيّ برسول الله صلى الله عليه وآله»[٢١].

٧. قال الإمام علي عليه السلام: «والذي نفسي بيده، إني لأعلم علم النبي صلى الله عليه وآله، وعلم ما كان وما هو كائن فيما بيني وبين قيام الساعة»[٢٢].

٨ قال الإمام علي عليه السلام في وصف الإمام المعصوم عليه السلام: «هو روح الله، فمن أعطاه الله هذه الروح علم ما كان وما يكون، وعلم ما في الضمائر والقلوب، وعلم ما في السماوات والأرض»[٢٣].

٩. إن مصادرنا الروائية المعتبرة مفعمة بعلم الأئمة بالأمور الغيبية والمستورة، ومنها: الجزء السادس والعشرون من «بحار الأنوار»، من بدايته وحتى الصفحة ٢٢٦.

١٠. ذكر الشيخ الصدوق في كتاب «عيون أخبار الرضا»، في باب مغيبات وأخبار الإمام الرضا عليه السلام، أربعة وأربعين حديثاً في الأمور الغيبية.

إلى هنا اتضح أن خصائص الإمامة الأربعة المهمّة: النصب الإلهي، والنصّ من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله، وعلم الغيب، والعصمة، ليست من مبتكرات المتكلمين والفقهاء في القرنين الثالث والرابع، وإنما كانت منذ البداية في صلب كلمات وأحاديث الأئمة المعصومين عليهم السلام أنفسهم.

لقد تجاهل الشيخ كديور في انتقاده بعض الأبعاد الوجودية والشخصية للأئمة المعصومين عليهم السلام، والتي قد تكون صحيحة في بعض الموارد، وهو لم يكن بحاجة إلى التشكيك أو إضعاف أبعادهم الشخصية الأخرى.

٢. قال: إن الشيعة الأوائل الأصلاء، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وغيرهم، لم يعرفوا الأئمة على الصفة التي ذهب إليها المتكلمون. ويبدو أن السيد كديور قد جانب الصواب في هذا المورد أيضاً، فقد نقل الطبرسي في كتاب «الاحتجاج» رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه، أن سلمان ألقى خطبة في جماعة من الناس بعد ثلاثة أيام من دفن رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال فيها: «أيها الناس، اسمعوا قولي، وتدبّروا فيه، قد أعطيت علماً جماً [من قبل رسول الله]، حتى لو أنني ذكرت لكم ما أعلمه من فضائل أمير المؤمنين لرماني بعضكم بالجنون، ولقال بعضكم: رحم الله قاتل سلمان... اعلموا أن عند علي علم المنايا والبلايا، والميراث والوصايا [العلوم الغيبية]، ولو أنكم قبلتم ولاية علي لأكلتم من فوقكم ومن تحت أرجلكم، ولو أنكم دعوتم الطير في السماء لأجابتكم، وخفت إليكم الحيتان في جوف البحار»[٢٤].

٣. إن من لوزام كون الأئمة عليهم السلام أسوة لأتباعهم أن تكون هناك سنخية ومشابهة بين الإمام والمأموم من جميع الجهات، وليس المطلوب هو بلوغ المأموم مرتبة الإمام عليه السلام، وإنما هو التأسي في الصفات والأخلاق الحسنة وفقاً لسعة الأفراد وظرفيتهم. ويمكن في هذا الإطار ملاحظة كتاب الإمام علي عليه السلام إلى عامله على البصرة عثمان بن حنيف: «ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن إمامكم قد اكتفى من

دنياه بطمريه، ومن طعمه بقرصيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد، وعفة وسداد [بمقدار قدرتكم]»[٢٥].

٤ـ وأما تيار الغلو والتفويض[٢٦] فهو ـ كما تقدم ـ تيار ظهر في زمن الإمام علي عليه السلام، حيث أخذ البعض يغلو في مناقب الأئمة عليهم السلام، حتى بلغوا بهم أحياناً إلى درجة الربوبية، ونسبوا إليهم أفعالاً، مثل: الخلق والرزق، على نحو الاستقلال، وقد عرف هؤلاء بالمفوِّضة[٢٧]. وقد عارضهم الأئمة بشدة، ولعنوهم، وكفّروهم، ونسبوهم إلى الشرك. وقام الإمام علي بإحراق بعض الغلاة الذين أصروا على غيّهم[٢٨].

الإمامة بين الغلو والتفويض

ولكي تتضح أبعاد مسألة الغلو والتفويض لا بد من التذكير بالأمور التالية:

١ـ تقدم أن الأئمة جميعاً كانوا يواجهون الغلو والتفويض بحزم وقوّة، ويلعنون الغلاة، ويبرأون منهم، ويسمّون بعضهم؛ كي لا يقع الشيعة وأصحابهم في شرك حبائلهم. وفي رواية عن الإمام الصادق عليه السلام ذكر فيها أسماء سبعة من الغلاة: «هم سبعة: المغيرة، وبيان [أو بنان]، وصائد، وحمزة بن عمارة البربري، والحارث الشامي، وعبد الله بن الحارث، وأبو الخطاب»[٢٩].

إن هذا المنهج من قبل الأئمة كان أولاً: يحول دون وقوع سائر الأصحاب والرواة في محذور الغلو؛ **وثانياً**: يُحدِّد للرواة طريقة تمييز الروايات الصحيحة من الروايات المشوبة بالغلو.

٢ـ مضافاً إلى تعريف الأئمة الغلاة بأسمائهم وشخوصهم فقد حددوا أيضاً ملاكات الغلو وحقيقته؛ إذ هناك في مقابل الغلوّ خطر الوقوع في إخراج الأئمة عن مراتبهم التي رتبهم الله عليها، فيتمّ إنكار فضائلهم الحقيقية.

ومن هذه الروايات ما يلي:

١ـ عن علي عليه السلام: «إياكم والغلو فينا، قولوا: إنا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»[٣٠].

٢ـ قال الصادق عليه السلام: «يا كامل، اجعل لنا ربّاً نؤوب إليه، وقولوا فينا ما شئتم»[٣١].

٣ـ قال الباقر عليه السلام لأبي حمزة الثمالي: «يا أبا حمزة، لا تضعوا علياً دون ما وصفه

الله، ولا ترفعوه فوق ما رفعه الله».

ويفهم من ذلك أن الغلو والتفويض إنما يكون في تأليه الأئمة، أو جعلهم شركاء لله على نحو الاستقلال، وأن تنسب لهم صفات تخرجهم عن حدّ العبودية إلى مستوى الربوبية. وأما إذا جعلت فضائلهم على نحو طولي، وكونها ناشئة عن قدرة وإفاضة الله تعالى، لم تكن من الغلو والتفويض أبداً. وعليه لا تكون لخصالٍ من قبيل: العصمة وعلم الغيب والنصّ والنصب من قبل الله أية صلة بالغلو والتفويض. ولقد عمد بعض العلماء، الذين أقرّ الشيخ كديور بحساسيتهم تجاه الغلو، كالشيخ الصدوق والمجلسي، إلى نقل العديد من الروايات التي تثبت للأئمة عليهم السلام هذه الخصال الأربعة.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى كلمة جامعة قالها العلامة المجلسي، بعد ذكر عشرات الروايات في ذم الغلو والتفويض، وشرح فيها مفهوم وحدود الغلو والتفويض، حيث قال: اعلم أن الغلو في النبي والأئمة عليهم السلام إنما يكون بالقول بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله تعالى حلّ فيهم أو اتّحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة عليهم السلام أنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي.

والقول بكلٍّ منها إلحادٌ وكفرٌ، وخروجٌ عن الدين، كما دلّت عليه الأدلة العقلية والآيات والأخبار السالفة وغيرها. وقد عرفت أن الأئمة عليهم السلام تبرّأوا منهم، وحكموا بكفرهم، وأمروا بقتلهم، وإن قرع سمعك شيء من الأخبار الموهمة لشيء من ذلك فهي إما مأوّلة؛ أو هي من مفتريات الغلاة.

ولكن أفرط بعض المتكلّمين والمحدّثين في الغلو؛ لقصورهم عن معرفة الأئمة عليهم السلام، وعجزهم عن إدراك غرائب أحوالهم، وعجائب شؤونهم، فقدحوا في كثير من الرواة الثقات؛ لنقلهم بعض غرائب المعجزات، حتى قال بعضهم: من الغلو نفي السهو عنهم، أو القول بأنهم يعلمون ما كان وما يكون، وغير ذلك، وورد «أن أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان».

فلا بد للمؤمن المتدين أن لا يبادر بردّ ما ورد عنهم من فضائلهم ومعجزاتهم ومعالي

أمورهم، إلا إذا ثبت خلافه بضرورة الدين، أو بقواطع البراهين، أو بالآيات المحكمة، أو الأخبار المتواترة.

وأما التفويض فيطلق على معان: بعضها منفي عنهم عليهم السلام؛ وبعضها مثبت لهم.

فالأول: التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء، فإن قوماً قالوا: إن الله تعالى خلقهم، وفوّض إليهم أمر الخلق، فهم يخلقون ويرزقون ويميتون ويحيون. وهذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يقال: إنهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وإرادتهم، وهم الفاعلون حقيقة.

وهذا كفر صريح، دلّت على استحالته الأدلة العقلية والنقلية، ولا يستريب عاقل في كفر من قال به.

وثانيهما: إن الله تعالى يفعل ذلك مقارناً لإرادتهم، كشقّ القمر، وإحياء الموتى، وقلب العصا حية، وغير ذلك من المعجزات، فإن جميع ذلك إنما يحصل بقدرته تعالى، ومقارناً لإرادتهم؛ لظهور صدقهم، فلا يأبى العقل عن أن يكون الله تعالى خلقهم وأكملهم وألهمهم ما يصلح في نظام العالم، ثم خلق كل شيء مقارناً لإرادتهم ومشيّتهم.

وهذا، وإن كان العقل لا يعارضه، لكن الأخبار السالفة تمنع من القول به، في ما عدا المعجزات، ظاهراً، بل صراحاً، مع أن القول به قولٌ بما لا يعلم؛ إذ لم يرد ذلك في الأخبار المعتبرة في ما نعلم.

وما ورد من الأخبار الدالة على ذلك، كخطبة البيان وأمثالها، فلم يوجد إلا في كتب الغلاة وأشباههم. مع أنه يحتمل أن يكون المراد كونهم علة غائية لإيجاد جميع المكونات، وأنه تعالى جعلهم مطاعين في الأرضين والسماوات، ويطيعهم بإذن الله تعالى كل شيء، حتى الجمادات، وأنهم إذا شاؤوا أمراً لا يردّ الله مشيّتهم، ولكنهم لا يشاؤون إلا أن يشاء الله.

وأما ما ورد من الأخبار في نزول الملائكة والروح لكل أمر إليهم، وأنه لا ينزل ملك من السماء لأمر إلا بدأ بهم، فليس لمدخليتهم في ذلك، ولا الاستشارة لهم، بل له الخلق والأمر تعالى شأنه، وليس ذلك إلا لتشريفهم، وإكرامهم، وإظهار رفعة مقامهم.

الثاني: التفويض في أمر الدين. وهذا أيضاً يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى فوّض إلى النبي والأئمة عليهم السلام عموماً أن يُحلّوا ما

شاؤوا ويحرموا ما شاؤوا، من غير وحي وإلهام، أو يغيّروا ما أوحى إليهم بآرائهم.

وهذا باطلٌ لا يقول به عاقل، فإن النبي ﷺ كان ينتظر الوحي أياماً كثيرة لجواب سائل، ولا يجيبه من عنده، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤).

ثانيهما: أنه تعالى لما أكمل نبيه ﷺ، بحيث لم يكن يختار من الأمور شيئاً إلا ما يوافق الحق والصواب، ولا يحل بباله ما يخالف مشيته تعالى في كل باب، فوّض إليه تعيين بعض الأمور، كالزيادة في الصلاة، وتعيين النوافل في الصلاة، والصوم، وطعمة الجدّ، وغير ذلك، مما مضى وسيأتي؛ إظهاراً لشرفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلا بالوحي، ولم يكن الاختيار إلا بإلهام، ثم كان يؤكّد ما اختاره ﷺ بالوحي.

ولا فساد في ذلك عقلاً. وقد دلّت النصوص المستفيضة عليه.

ولعل الصدوق ﵀ إنما نفى المعنى الأول، حيث قال في «الفقيه»: وقد فوض الله عز وجل إلى نبيه ﷺ أمر دينه، ولم يفوّض إليه تعدّي حدوده. وقد روى كثيراً من أخبار التفويض في كتبه، ولم يتعرض لتأويلها.

الثالث: تفويض أمور الخلق إليهم، من سياستهم، وتأديبهم، وتكميلهم، وتعليمهم، وأمر الخلق بإطاعتهم في ما أحبوا وكرهوا، وفي ما علموا جهة المصلحة فيه وما لم يعلموا.

وهذا حقٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾، وغير ذلك من الآيات والأخبار. وعليه يحمل قولهم ﵈: «نحن المحلّلون حلاله، والمحرمون حرامه»، أي بيانهما علينا، ويجب على الناس الرجوع فيهما إلينا.

الرابع: تفويض بيان العلوم والأحكام بما رأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم، أو بسبب التقية، فيفتون بعض الناس بالواقع من الأحكام، وبعضهم بالتقية، ويبيّنون تفسير الآيات وتأويلها، وبيان المعارف بحسب ما يحتمل عقل كل سائل، ولهم أن يبيّنوا، ولهم أن يسكتوا.

والتفويض بهذا المعنى أيضاً ثابتٌ حقٌّ؛ بالأخبار المستفيضة.

الخامس: الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعة، أو بعلمهم وبما يلهمهم الله من الواقع ومن الحق في كل واقعة.

وهذا أيضاً معنى صحيح، وثابتٌ في الأخبار.

٥ـ ذهب الشيخ كديور إلى تقسيم الأدعية الشيعية إلى قسمين: التشيع الأصيل؛ والتشيع التفويضي. وعدّ دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة، من القسم الأول. وقال: لا يوجد في هذه الأدعية كلمةٌ واحدةٌ في التوكل والتوسل بغير الله، وإن كل ما فيها اتصال مباشر مع الله تعالى. وقال أيضاً: إن هناك تشيع يتمثل في أدعية من قبيل: دعاء الإمام الحسين في يوم عرفة، وغيره؛ وتشيع آخر يتمثل في التوسل وشفاعة الأئمة، بدلاً من التوكل على الله.

ولسنا في هذا المقال في معرض البحث في التوسل والشفاعة، وبيان أدلتهما القرآنية والروائية، ولكننا نقول: إن دعوى عدم وجود كلمة واحدة في التوكل والتوسل بغير الله في هذه الأدعية، وأنه لا يوجد فيها توسل واستشفاع بمحمد وآل محمد هي دعوى غير صحيحة. وإليك بعض الأمثلة:

أ. إن الإمام زين العابدين عليه السلام يعمد في أكثر أدعية الصحيفة السجادية إلى الصلاة على محمد وآل محمد في بداية الدعاء ووسطه ونهايته. ومن باب المثال: إن عشر فقرات من مجموع مئة وثلاث وثلاثين فقرة من دعاء عرفة، للإمام السجاد، تختص بتمجيد وتكريم محمد وآل محمد، وصحبهم، وأوليائهم، والثناء عليهم. وإليك واحدة من تلكم الفقرات: «اللهم وصلِّ على أوليائهم ليعني: أولياء محمد وآل محمد عليهم السلام]، المعترفين بمقامهم، المتبعين منهجهم، المقتفين آثارهم، المستمسكين بعروتهم، المتمسكين بولايتهم..».

وجاء في الفقرة السادسة والخمسين من دعاء عرفة: «وجعلتهم الوسيلة إليك».

وجاء في نهاية الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية، الخاصّ بالصلاة على رسول الله صلى الله عليه وآله: «وعرِّفه [أي: محمداً صلى الله عليه وآله] في أهله الطاهرين، وأمته المؤمنين، من حسن الشفاعة أجلّ ما وعدته».

وجاء في الفقرة ما قبل الأخيرة من الدعاء الثالث عشر من الصحيفة السجادية، والخاص بطلب الحوائج: «وصلّ على محمد وآل محمد صلاةً دائمةً ناميةً، لا انقطاع لأبدها، ولا منتهى لأمدها، واجعل ذلك عوناً لي، وسبباً لنجاح طلبتي».

وإن الفقرة الأخيرة منها، والتي تقرأ حال السجود كالتالي: «فضلك آنسني، وإحسانك دلني، فأسألك بك، وبمحمد وآله صلواتك عليهم، أن لا تردّني خائباً».

وجاء في الفقرة الأخيرة من الدعاء الحادي والثلاثين: «اللهم صلّ على محمد وآله كما هديتنا به، وصلّ على محمد وآله كما استنقذتنا به، وصلّ على محمد وآله صلاةً تشفع لنا يوم القيامة، ويوم الفاقة إليك».

وجاء في الفقرة ما قبل الأخيرة من الدعاء التاسع والأربعين: «اللهم فإني أتقرّب إليك بالمحمدية الرفيعة، والعلوية البيضاء، وأتوجَّه إليك بهما».

ب ـ قال الإمام الحسين في فقرة من دعاء عرفة: «اللهم إنا نتوجه إليك في هذه العشية، التي شرفتها وعظمتها بمحمد نبيك ورسولك، وخيرتك من خلقك، وأمينك على وحيك، البشير النذير، السراج المنير، الذي أنعمت به على المسلمين، وجعلته رحمة للعالمين، اللهم فصلّ على محمد وآل محمد كما محمّد أهلٌ لذلك منك، يا عظيم، فصلّ عليه وعلى آله المنتجبين الطاهرين أجمعين، وتغمّدنا بعفوك عنا».

ج ـ إن المناجاة الشعبانية تبدأ بالصلاة على محمد وآل محمد، وتنتهي بها، مما يعني التوسل بأهل البيت عليهم السلام.، وقد ورد في جملة أعمال شعبان، ضمن المناجاة الشعبانية، الصلوات المروية عن الإمام السجاد عليه السلام، وهي تحتوي على مضامين سامية في وصف الأئمة عليهم السلام، ويبدأ بهذه الكلمات: «اللهم صلّ على محمد وآل محمد، شجرة النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعدن العلم، وأهل بيت الوحي».

دـ في دعاء أبي حمزة الثمالي يسأل العبد ربَّه في موضعين أن يرزقه زيارة قبر نبيه صلى الله عليه وآله، وفي موضع واحد زيارة قبور الأئمة عليهم السلام. وقد ورد فيه أيضاً: «وبحبّي النبي الأميّ القرشي الهاشمي العربي التهامي المكي المدني أرجو الزلفة لديك».

٦ـ وأما ما قيل بشأن تشدُّد مشايخ قم على من يقول بالغلو والتفويض، وأن الذين يغلون في حقّ الأئمة عليهم السلام يطردون وينفون من المدينة، فهو، وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يعكس إلا جزءاً من الحقيقة، وليس الحقيقة كلها. وأما واقع المسألة فهي أن أحمد بن محمد بن عيسى القمي، أحد المشايخ والرواة الكبار في قم، كان قد أساء الظن بأحمد بن محمد بن خالد البرقي، صاحب كتاب «المحاسن»، واتهمه بالرواية عن الغلاة، وتبنيه للغلو؛ فأبعده من قم، إلا أنه وقف على خطئه فيما بعد، وعلم أن نسبة الغلو إليه لم تكن صحيحة، فبادر إلى إعادته إلى قم، واعتذر له. ولما توفي البرقي خرج أحمد بن محمد بن عيسى القمي إلى تشييع جنازته حافياً حاسراً؛ ليبرِّئ نفسه ممّا قذفه به[٣٢].

إن حقيقة الأمر في ما يتعلق بالقميين لدى أكثر علماء الشيعة، ومنهم: المفيد، والمجلسي، أنهم قد بالغوا في معارضتهم للغلو والتفويض، ومالوا إلى التقصير. ومن هنا فقد ردّ جمع غفير من علماء الشيعة وفقهائهم نظرية الصدوق وأستاذه في مسألة سهو النبي‏ﷺ، واستدلالهما بأنه لو لم نقل بسهو النبي (وذلك طبعاً في مورد خاص يرى الصدوق أنه لحكمة من قبل الله) سندخل في دائرة الغلاة، وأنكروها بشدة.

وأما النقطة المهمة فهي أن الشيخ الصدوق والقميين لم يتعرضوا إلى أمور، مثل: العصمة، وعلم الغيب، مما أثار حفيظة الشيخ كديور. ومن هنا فقد عمد الشيخ الصدوق إلى إثبات الزيارة الجامعة الكبيرة في كتابه «من لا يحضره الفقيه»، دون أن ينكر شيئاً من مضامينها السامية في التعريف بمقامات الأئمة‏عليهم السلام ومراتبهم. في حين ذهب أحد المستنيرين في الآونة الأخيرة إلى اعتبار هذه الزيارة دستور غلاة الشيعة.

وفي الختام لا بد من الإشارة إلى أن إشكال الشيخ كديور حول ما نراه حالياً من نسبة بعض الأمور المبالغ بها إلى الأئمة‏عليهم السلام في بعض التعزيات والمجالس الحسينية، أو إغفال بعض الأبعاد الوجودية للأئمة‏عليهم السلام، واردٌ وصحيحٌ. وقد صدرت مؤخَّراً من مراجع الدين والخطباء ردود فعل شديدة بإزائها. ولكن لم تكن هناك ضرورة في الاعتراض على بعض الكلمات الخاطئة إلى التشكيك بكمٍّ هائلٍ من الأحاديث الصحيحة والمتقنة.

الهوامش

(١) الصدوق، معاني الأخبار: ١٣٢، انتشارات جامعة المدرسين، ١٣٦١هـ ش.

(٢) معاني الأخبار: ١٣٤.

(٣) المصدر السابق: ١٣٦.

(٤) علل الشرائع: ١٢٣.

(٥) بحار الأنوار ٢٥: ٢١١، نقلاً عن اعتقادات الصدوق: ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٦) أمالي الصدوق: ١٨٦.

(٧) معاني الأخبار: ١٠٢.

(٨) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٣٤٤.

(٩) تحف العقول: ٣٢٩.

(١٠) الكافي ١: ٢٧٦؛ بحار الأنوار ٤٨: ٢٥.
(١١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٢٢.
(١٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٢٥٠ ـ ٢٨٤.
(١٣) ردَّ الشيخ المفيد نسبة العلم المطلق بالغيب إلى الأئمة، قائلاً: إن هذا ما عليه جميع الإمامية، عدا ما شذ منهم من الداخلين في زمرة المفوّضة (أوائل المقالات).
(١٤) بحار الأنوار ٢٦: ١٠٢.
(١٥) من لا يحضره الفقيه؛ بحار الأنوار ٩٩: ١٢٩.
(١٦) نهج البلاغة، الخطبة ١١٦.
(١٧) بحار الأنوار ٤٢: ٥٣.
(١٨) نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢.
(١٩) المصدر السابق، الخطبة ١٢٨.
(٢٠) بحار الأنوار ٢٦: ٣٠.
(٢١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٥.
(٢٢) بحار الأنوار ٢٦: ١١٠.
(٢٣) المصدر السابق: ٥.
(٢٤) الاحتجاج: ١٥١.
(٢٥) نهج البلاغة، الكتاب ٤٥.
(٢٦) الغلو لغةً يعني تجاوز الحد. والتفويض يعني تخويل الآخر حرية التصرف في الأمور. وهو هنا بمعنى نسبة أفعال الله إلى الأئمة عليهم السلام.
(٢٧) كما يعرف المعتزلة بالمفوَّضة؛ لقولهم أن الله فوض الأمور إلى العباد بعد أن خلقهم، ولم يعد له أي دور في أعمالهم.
(٢٨) وفقاً لبعض التقريرات في الكتب الروائية: ورد على عليّ بعد حرب البصرة سبعون شخصاً من الزط (قوم من نسل نَوَر الهند، ممَّن هاجر إلى إيران والعراق)، فسلَّموا عليه، فأجابهم الإمام بلغتهم، وحاورهم، فعرضوا عليه تأليهه؛ فعارضهم بشدّة، وقال لهم: إنما أنا عبد الله، إلا أنهم أصروا على تأليهه، فلما عجز الإمام عن استتابتهم هددهم بالقتل، فلم ينفع معهم، فقام بحرقهم (دانشنامه إمام علي ٣: ٤٠٩).
(٢٩) بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠.
(٣٠) الخصال؛ بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠.
(٣١) بحار الأنوار ٢٥: ٢٨٣.
(٣٢) المحاسن ١: ١٢، من المقدمة.

مكوّنات الإمامة

مطالعة نقدية في أطروحة كديور

د. بهزاد حميدية[*]

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

ألقى الدكتور محسن كديور محاضرة حول (المسائل المعرفيّة في الإسلام الحسيني). وقد ضمّنها آراءه حول الإمامة[1]. وقد أشار في محاضرته إلى الأبعاد المتعددة لثورة الإمام الحسين. وعدّ من بينها بُعد مقارعة الظلم، وبُعد الإصلاح الديني. وقد أشار في ما يتعلق بالبعد الثاني إلى مفهوم الإمامة. وذهب إلى أنه قد تعرض إلى تغيرات كبيرة طوال الزمن. لقد رأى الدكتور كديور من واجبه ـ تأسياً بالهدف من واقعة كربلاء ـ أن يقوم بالإصلاح الديني، وتوضيح مفهوم الإمامة وما طرأ عليه من الانحراف لجميع الناس، حيث قال في موضع من محاضرته: «إن لإصلاح مفهوم الإمامة من الأهمية ما يساوي أهمية القضية التي خرج الإمام الحسين من أجلها». وبذلك يكون الدكتور كديور قد قام بإنجازٍ ضخمٍ يعادل في أهميته الإنجاز الحسيني!

إن مفهوم الإمامة يحظى بأهمية قصوى عند الشيعة الاثني عشرية، حتى عدّوه أصلاً من أصول الدين. وبذلك تميَّزوا عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. وبما أن الدكتور كديور قد طرح الإمامة بنحو مغاير ومخالف لمفهومها السائد كان من الواجب أن نتناول بالنقد جميع المسائل المطروحة في هذه المحاضرة. ومن هنا سيكون مقالنا هذا على قدرٍ من التفصيل.

تحليل النقطة المحورية في أطروحة كديور

يرى الدكتور كديور أن التغير الخاطئ الذي طرأ على مفهوم الإمامة طوال

(*) باحث في علم الكلام والدراسات الإسلامية.

التاريخ عبارة عن تضخيم في جانب وإضعاف في جانب آخر. أمّا ما تم تضخيمه فهو عبارة عن نوع من التقديس في مجال الإمامة لم يكن موجوداً في القرون الأولى. وعند بسط الموضوع يتضح أن الذي تم تقديسه في رأي الدكتور كديور عبارة عن أربعة عناصر تكوّن مفهوم الإمامة في علم الكلام، وهي: العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصّ من قبل النبي. ويرى الدكتور كديور أن هذه العناصر الأربعة قد أبدعها المتكلّمون في حدود القرنين الثالث والرابع، لتتسع وتتضخم فيما بعد بالتدريج.

ملاحظات وانتقادات

إن أدنى إلمام بعلم الكلام الإسلامي يثبت أن الدكتور كديور قد ارتكب مغالطة منطقية، حيث بيّن مفهوم الإمامة على نحو مقلوب. فهو يعلم أن مفهوم الإمامة الشائع في علم الكلام عبارة عن (الرئاسة العامة في الدين والدنيا). وقد جاء هذا التعبير بحرفيته أو قريباً منه في كلام السيد المرتضى في «الحدود والحقائق»، والشيخ الطوسي في كتبه المختلفة، والخواجة نصير الدين الطوسي في «الفصول النصيرية»، وابن ميثم البحراني في «قواعد المرام»، والعلامة الحلي في «نهج المسترشدين»، والفاضل المقداد السيوري في «اللوامع الإلهية»، وعبد الرزاق اللاهيجي في «گوهر مراد»، والنوري في «كفاية الموحدين»، والميرزا أحمد الآشيتاني في «لوامع الحقائق». ومن بين المعتزلة من علماء أهل السنة نجد تعريف القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» يعود إلى هذا المعنى تقريباً. وقد وافق على هذا التعريف من الأشاعرة علماء، مثل: الماوردي في «الأحكام السلطانية»، والتفتازاني في «شرح المقاصد»، والمير سيد شريف الجرجاني في «التعريفات»[٢]. وفي هذا التعريف لا نجد أيّ أثر للعناصر الأربعة التي أشار إليها الدكتور كديور، من العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنصّ من قبل النبي، حيث تعد هذه العناصر من أعراض الإمامة دون ذاتياتها. وبعبارة أخرى: إن هذه العناصر الأربعة لم تؤخذ في الكلام الإسلامي بوصفها من مقوّمات مفهوم الإمامة، لا في بدايات نشوء علم الكلام، ولا في الكلام المعاصر. وعليه إذا قام بحث الدكتور كديور على عناصر عرضية للإمامة، بعد تصورها من الذاتيات، فإنه سيكون باطلاً جملةً وتفصيلاً؛ وأما إذا قام على نوع تغيير في الأعراض فهو، وإن كان يدعو إلى التأمل، ولكنه قليل الأهمية.

فمثلاً: إذا تغير مفهوم الصلاة من الأفعال والأذكار المعهودة سيكون هناك تغيير كامل معتدّ به، وتحريف واضح؛ وذلك لتغير ذاتيات الصلاة، من الركوع، والسجود، وغيرهما من الأفعال والأذكار الخاصة، وأما إذا تم التأكيد في فترة على أعراض الصلاة، كما لو تمّ التأكيد على تعقيباتها أو مقدّماتها، كالوضوء، والطهارة الجسدية، أو المزايا الأخلاقية، أو بواطن الصلاة العرفانية، أو تم التأكيد على إقامتها جماعة، أو رعاية التدبر فيها، فهو، وإن كان يمكن البحث تاريخياً في جميع هذه الموارد، إلا أننا لن نحصل على ثمار كثيرة من وراء هذه البحوث؛ وذلك لاشتراك الجميع في ذاتيات الصلاة، وليس هناك اختلاف فيها.

إن البحث في التغيرات الحاصلة في الأعراض إنما يكتسب أهمية عندما يتم حذف بعض الأعراض الضرورية، وإدخال أعراض أجنبية. وهذا ما صرح الدكتور كديور بعدم أخذه في موضوع محاضرته، حيث قال: «لا يدور محور البحث حول أصل علم الأئمة بالغيب، وإنما الكلام يدور حول شرطيته». فهو لا ينفي أصل وجود ذلك العلم، وإنما في كونه شرطاً في تحقيق الإمامة.

إن شرطية علم الغيب في تحقيق الإمامة من الأمور المتأخِّرة، والتي تم تضمينها من قبل المتكلمين في القرن الرابع فما بعد. وبعبارة أوضح: إذا كان كلام الدكتور كديور يدور حول عدم وجود علم الغيب، والعصمة، والنصب الإلهي، والنص من قبل النبي، وأنها لم تكن موجودة في صلب الشريعة الإسلامية كصفات للإمام، وإنما دخلت بعد ذلك بفعل التحريف والدّس، لكان كلامه جديراً بالاهتمام. إلا أن كلامه يُظهر أن هذه العناصر كانت موجودة في القرنين الأول والثاني، وكانت تعتبر من صفات الإمام، ولكن تم تضخيمها في القرون التالية، وعندها لا يكتسب هذا الكلام أهمية كبيرة؛ لأنه خاضع للتغيرات الثقافية، وتكامل مستوى علم الإلهيات. وهو أمر يبدو طبيعياً.

ويبدو أن الشيخ كديور لم يكن لديه دليل خاص على انتخاب هذه العناصر الأربعة، دون غيرها من العناصر الأخرى، مثل: القرابة، وصلة الأئمة النسبية بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، أو العلم اللدني، سوى الترجيح بلا مرجِّح. مضافاً إلى أن العنصر الرابع الذي أشار إليه الدكتور كديور، أي النصّ من قبل النبي، لم يذكر في الكلام الإسلامي بوصفه عنصراً مستقلاً عن النصب الإلهي. كما يبدو أن الدكتور كديور قد

نسي في خضم بحثه عنصر العصمة، والنصب الإلهي، حيث ركز على علم الغيب فقط، وسعى من خلال القرائن التاريخية إلى إثبات أن هذا المفهوم ومفاهيم ميتافيزيقية أخرى من هذا القبيل، كخوارق العادات والكرامات، لم تكن موجودة في البداية بين الشيعة الأوائل، وإنما أدخلها المتكلِّمون المتأخِّرون؛ استناداً إلى الأكاذيب والروايات المختلقة، وعملوا على تضخيمها.

إن الشيعة الاثني عشرية، منذ البداية وإلى يومنا هذا، لم ينكروا ولم يشكّوا في النصب الإلهي والعصمة أبداً. وأكبر دليل على ذلك انحصار الأئمة في اثني عشر إماماً، لا أكثر ولا أقل. ويبدو أن الدكتور كديور ـ من دون إدراك التبعات النظرية المترتبة على كلامه، ومنها: نفي انحصار الأئمة بعدد محدَّد ـ يذهب إلى قابلية انطباق العناصر المفهومية للإمام على أيّ إنسان آخر.

دراسة أدلة الدكتور كديور

لقد عمد الدكتور كديور من خلال الرجوع إلى الأدوار الأولى لظهور مفهوم الإمامة والفهم الذي كان سائداً عنها آنذاك إلى تنقيح مفهوم الإمامة على أساس ذلك الفهم؛ إذ يقول: إن هذه المفاهيم، أي العصمة، والنصب الإلهي، ونصّ النبي، وعلم الغيب، لم ترد في كلمات الأئمة إلا نادراً. وإن الشيعة الأوائل، من قبيل: سلمان، وأبي ذر، والمقداد، وعمار، وكميل، ومالك الأشتر، وأبي بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم، وآخرين غيرهم، لم يكونوا ليعرفوا الأئمة بالصفات التي أضافها المتكلِّمون إليهم.

ويرد عليه:

أولاً: لا بد من الالتفات إلى أن كلمة «نادراً» تشير إلى أن المفاهيم المذكورة قد وردت وجرت على لسان الأئمة عليهم السلام بوصفها من صفات الإمام. وهذا مغايرٌ للنتيجة التي كان الدكتور كديور بصدد الوصول إليها. وسيأتي شرحها ونقدها فيما بعد.

ثانياً: لإثبات هذه الدعوى فإن الدكتور كديور بحاجة إلى تحديد نسبة الروايات التي تتحدث عن العناصر الأربعة، من العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، والنص النبوي، إلى الروايات التي تعرّف الإمام بالهداية إلى الله، وإقامة الدين وحقوق الناس، والأفضلية العلمية، والبصيرة، والتهذيب، وطهارة النفس، وعقل الدراية في قبال عقل

الرواية، ومقارنة كلا الطائفتين ببعضها.

وهناك مسألتان جديرتان بالبيان:

الأولى: إن روايات الطائفة الثانية لا تعارض روايات الطائفة الأولى؛ فإن طهارة النفس لا تنافي العصمة، كما أن الأفضليّة العلمية لا تنفي علمهم للغيب، إلا إذا تمّ التصريح في روايات الطائفة الثانية بأن العصمة، وعلم الغيب، والنصب الإلهي، ليست من شروط الإمامة، وإنما الشرط في الإمامة هو مجرّد الأفضلية العلمية. لقد أشار الدكتور كديور ـ كما سنبين ـ إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشقية، حيث وصف نفسه كواحد من (العلماء)، ولكن من الواضح أن هذا لا يعني عدم عصمة الإمام وعلمه للغيب، بل ليس فيها إشارة إلى عدم أهمية وشرطية هذه الأمور بالنسبة للإمام. كما أن كون النبي عبداً: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ (مريم: ٣٠)، لا ينفي أهمية الخصوصيات الميتافيزيقية التي يتمتع بها هذا العبد، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ (الأنبياء: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ (الأنبياء: ٨١).

الثانية: إن آية التطهير وآية الولاية، اللتين تشيران إلى عصمة الأئمة ووجوب اتباع أوامرهم، وكذلك الأحاديث المشهورة والمتداولة في صدر الإسلام، كحديث الثقلين، المتفق عليه بين الفريقين، وحديث الغدير، الدالّ على النصب الإلهي لأمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك الأحاديث الدالة على حصر الأئمة في اثني عشر إماماً، تدل بأجمعها على أن فهم الشيعة الأوائل، كسلمان ومالك الأشتر، للإمامة كان متضمّناً للعصمة، والنصب الإلهي. وكانوا يرون أنّ توفر هذه العناصر الأربعة هو الشرط في تحقق الإمامة، وليست الأوصاف الباهتة والهامشية. قال الشيخ المفيد، في النصف الثاني من القرن الرابع: «إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء... وعلى هذا مذهب سائر الإمامية، إلا من شذّ منهم»[٣]. ويتضح من هذه العبارة أن الإمامية كانوا يحملون فهماً خاصاً عن الإمام، يتجلى في تنفيذ الأحكام و.... وهذا ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالنص الإلهي والعصمة. وإن هذه الخصائص من لوازم الإمامة؛ لأن الإمام ـ وفقاً للتعريف المتقدّم، وخصوصاً بالنسبة لصفة حفظ الشريعة ـ لا يمكن تعيينه من قبل الناس الذين يفتقرون إلى العلم التام بالنسبة إلى

الشريعة، كما أن الإمام إذا لم يكن معصوماً لا يسعه حفظ الشريعة.

كيف يمكن الاقتناع بأن الإمامية في القرنين الأولين لم يعرفوا الإمام بالنصّ والعصمة، ثم بادروا بأجمعهم إلى تغيير معتقدهم في تحول سريع وعميق، وأنه بعد مضي حوالي مئة وخمسين سنة (أي في النصف الثاني من القرن الرابع) لم يكن لدى الشيخ المفيد أدنى رؤية عن فهم الإمامية في القرنين الأولين، الأمر الذي أدّى إلى دعوى إجماع الإمامية على عصمة الأئمة؟!

ثالثاً: يتعين على الدكتور كديور أن يستند إلى أقوال وكلمات سلمان وأبي ذر وغيرهما من الشيعة الأوائل؛ لبيان نوع إدراكهم للإمامة. وعليه أن يتبيّن المواطن التي يختلف فيها فهمهم عن فهم المتكلمين. والملفت أن السيد كديور قد أشار إلى عدم توفر آثار ومؤلَّفات من القرن الأول والثاني، حيث قال: «للأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا، أو جميعها، يعود إلى الفترة التي ساد فيها التيار الذي ظهر بعد القرن الثاني». وهنا يحقّ لنا أن نسأله: كيف حكم بضرس قاطع بأن سلمان وأبا ذر وأمثالهما كانوا يحملون رؤية وفهماً مختلفاً عن رؤية وفهم المتأخرين في ما يتعلق بالإمامة؟!

يستند الدكتور كديور؛ لإثبات التحريف الحاصل في مفهوم الإمامة، إلى كلمات الأئمة أنفسهم، حيث يقول: «تؤكد النصوص الواردة عن الإمام علي وسائر الأئمةعليهم السلام على بشريتهم... ولا أذكر أن سيد الشهداء والإمام علي وغيرهما من الأئمة قد استندوا في تعريفهم بأنفسهم إلى الصفات الميتافيزيقية. ويكفي للتأكد من ذلك الرجوع إلى نهج البلاغة، وخطب الإمام الحسين، وأدعية الصحيفة السجادية، وسائر النصوص الدينية المعتبرة».

قال الشيخ كديور: «إنه لا يذكر». ولذلك لا بد من تذكيره بالخطبة رقم ١٨٩ من نهج البلاغة، الذي اعتبره من النصوص المعتبرة. وسيجد هناك هذه العبارة التي تقول: «سلوني قبل أن تفقدوني، فأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض». ألا تعتبر هذه الصفة خارجة عن قدرة الإنسان العادي، وتعدّ من الأمور التي تنكرها العقلانية الحديثة؟! يبدو أنّ الجهود الحثيثة التي بذلها الشيخ كديور في تطهير الشريعة ومبحث الإمامة من الصفات الميتافيزيقية، التي يأباها العقل المتحضر، ويراها من الخرافات والأساطير، لم تُؤتِ ثمارها.

لسنا ننكر قلة النصوص الدالة على الخصائص الأربعة ـ التي ذكرها الدكتور كديور ـ في نهج البلاغة والصحيفة السجادية، ولكن من ناحية أخرى فإن كلمات أمير المؤمنين وغيره من الأئمة غير منحصرة بهذين الكتابين. ومن جانب آخر لم يأخذ كديور بنظر الاعتبار الجهات السياسية (تضييق الخناق على الشيعة والأئمة عليهم السلام)، والثقافية (الضعف الفكري الذي حال دون إدراك الناس لحقيقة الإمامة، وهيمنة فكر العامة على المجتمع)، وغيرها من الجهات التاريخية.

وهناك تساؤل آخر يفرض نفسه منطقياً، وهو: إذا كانت هذه الصفات الميتافيزيقية ثابتة للأئمة فهل تتحدد أهميتها من خلال كميتها في روايات الأئمة عليهم السلام؟!

وقد تقدّم من الدكتور كديور قوله: «لا أذكر أن سيد الشهداء والإمام علي وغيرهما من الأئمة قد استندوا في التعريف بأنفسهم إلى الصفات الميتافيزيقية»[٤].

يضاف إلى الإشكالات المتقدمة على هذه العبارة إشكال آخر، يتناول وصف هذه الخصائص بالميتافيزيقية. فعلى الدكتور كديور أن يوضح سبب وصفه العصمة والنص الإلهي وعلم الغيب ونحوها بالأمور الميتافيزيقية. فما هو المائز بين الصفات الطبيعية والصفات الميتافيزيقية؟ تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على موقف المجيب من تعريفه للإنسان. فإذا اعتبرنا الإنسان هو (الوجود والكيان الجامع)، الذي بإمكانه ـ خلافاً للملائكة والحيوانات ـ أن يسلك سيراً صعودياً أو نزولياً، فيكون في سيره الصعودي أفضل من الملائكة، كما يمكنه أن يغدو أسوأ من الحيوانات إن هو تخبط واختار سيراً نزولياً، فأية غرابة لو تمتع الأئمة بصفات تفوق صفات الملائكة؟! ولماذا نستبعدها عنهم، ونلقيها في متاهات الميتافيزيقا؟!

يبدو أن السيد محسن كديور لم يتوصل إلى نتيجة حاسمة وقطعية ودقيقة في ما يتعلق بمعنى الإمامة. لذلك نجده في بعض عباراته يقترب من عقيدة الشيعة الإمامية أحياناً، بينما يقترب في عباراته الأخرى إلى معانٍ مختلفة. فمثلاً: قال في موضع: «لقد تمّ في القرون الأولى ونصوصنا المعتبرة بيان معانٍ مختلفة لمحاور الإمامة، وهي بأجمعها ناظرة إلى الهداية إلى الله، وإقامة الدين وحقوق الناس». بينما تحدث في موضع آخر عن أفضليتهم العلمية، وتهذيب النفس، والعقل، كمحاور للإمامة. ولو تجاوزنا عنصر (إقامة الدين) فإن سائر الأوصاف الأخرى قابلة للانطباق على المعنى اللغوي للإمام كـ (قائد

ورئيس للمجتمع). وفي النتيجة كأن الدكتور محسن كديور يريد أن يقول: إن على إمام المجتمع وقائده أن يكون شخصاً تتوفر فيه الأهلية لاستيفاء حقوق الناس، وأن يكون عالماً، وما إلى ذلك، دون أن تكون هناك ضرورة إلى تنصيبه من قبل الله، أو أن يتمتع بأوصاف ميتافيزيقية، لا يمكن للإنسان بلوغها بما هو إنسان، من قبيل: علم الغيب، والعصمة، وإن كان بعض مصاديق الإمام، أي الأئمة الاثني عشر، كانوا معصومين، لا بسبب إمامتهم. ولذلك يمكن لكل شخص آخر أن يكون إماماً.

وأما في ما يتعلق بصفة إقامة الدين التي ذكرها الدكتور كديور بوصفها من محاور الإمامة فعلينا أن نسأله: هل يمكن لهذه الصفة أن تتحقق من دون عصمة؟ كيف يمكن لمن هو عرضة للخطأ والانحراف أن يغدو بوصلةً تهدي الآخرين إلى الدين الإلهي؟ قال تعالى: ﴿**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لا يَهِدِّيَ إلا أَن يُهْدَى**﴾. وإذا كانت العصمة شرطاً في إقامة الدين فهل هناك من طريق إليها غير النصب الإلهي، حيث إن الله هو الوحيد المطلع على السرائر وما تخفي الضمائر؟

وهذا هو الإبهام العميق الذي يمكن العثور عليه في تفكير الدكتور كديور، وهو إبهام في مفهوم الإمامة، حيث إنه لم يكوّن مفهوماً ورؤيةً واضحةً عن المعنى الاصطلاحي للإمامة. فبعض ما يذكره للإمامة يتداعى منه المعنى اللغوي للإمامة من قيادة المجتمع وزعامته؛ وبعض ما يذكره من جهة أخرى يفيد المعنى الاصطلاحي عند الشيعة، والذي لا ينطبق إلا على الأئمة الاثني عشر المعهودين. وعليه إذا كان هو نفسه لم يتضح له معنى الإمامة فكيف يريد توضيح التحريفات التي طرأت على هذا المفهوم في التاريخ؟! والقاعدة المعروفة تقول: «فاقد الشيء لا يعطيه».

ونتطرق الآن إلى الأدلة الأخرى التي ساقها الدكتور كديور لإثبات تحريف المفهوم المعاصر للإمامة عند الشيعة.

يقول الدكتور محسن كديور: قال الإمام علي عليه السلام في الخطبة الثالثة من نهج البلاغة: «أما والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها»، حيث عرّف الإمام نفسه بوصفه عالماً، ونحن لا نراه عالماً فحسب، بل هو أعلم العلماء، ولكن الذي يهمنا هنا هو أنه عليه السلام انطلق من كونه عالماً،

ويمكن للآخرين أن يكونوا علماء أيضاً، إلا أنه مع ذلك تبقى للإمام علي عليه السلام ميزة اللصوق برسول الله أكثر من غيره. يضاف إلى ذلك تهذيب النفس، وظهور أصول الدين والمعارف الدينية له أكثر من الآخرين. ومهما كان فإن أصل علمه بالغيب لا يشكل محور بحثنا، وإنما يتمحور البحث حول شرطيته.

هل الإمامة بالنصب أم الانتخاب؟

إن النقاط المحورية في هذه الكلمات هي عدم مدخلية النصب الإلهي في تعيين الإمام، وإنما يتمّ نصب الإمام من خلال انتخاب الناس. ولنا هنا أن نتقدم بالأسئلة التالية:

١ـ كيف يمكن الجمع بين عبارة «لولا حضور الحاضر» وقوله عليه السلام في بداية هذه الخطبة: «وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى، ينحدر عني السيل، ولا يرقى إليّ الطير»؟ ألا يعني الجمع بينهما وجود تمايز بين المقبولية والمشروعية؟ ألم يحظ الإمام بالشرعية من خلال النصب الإلهي في غدير خم، ومع حضور الناس أضيفت المقبولية إلى هذه الشرعية؟

٢ـ ما هو محتوى واقعة الغدير من وجهة نظر السيد كديور؟ هل مفاد «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، وهذا النصب الإلهي، هو الحب والمودة، أو الولاية التامة، سياسياً ودينياً؟

٣ـ ما هو دور (الأعلمية) التي ذكرتموها للإمام علي عليه السلام في بحث الإمامة؟ هل هي شرط فيها أم لا؟ وإن كانت شرطاً فيها ـ كما يلوح من العبارات المتقدمة ـ فأي دور سيكون لنصب الناس؟ فلو استخلف غير الأعلم بواسطة آراء الناس كان (إماماً)، وإذا لم يحصل الأعلم على آراء الناس لا يكون (إماماً)؟! إذا كان الأمر كذلك فهل يكون الخليفة الأول بما حصل عليه من خلال البيعة الصورية إماماً؟ وهل يجب علينا تجريد الأئمة الآخرين الذين افتقدوا آراء الناس من صفة الإمامة؟!

٤ـ ألا تؤمنون بالعبارة المنطقية الشهيرة التي تقول: «إن إثبات شيءٍ لشيءٍ لا ينفي عنه ما عداه»؟ إذا كنتم تؤمنون بها فلماذا تستنتجون من وصف الإمام نفسه بكونه من العلماء أنه لا يشترط أمراً آخر في الإمامة أكثر من العلم الاعتيادي؟ وإضافة إلى ذلك ما هو الدليل الذي يحملكم على تفسير العلماء بالمعنى العرفي والعادي، دون العلماء الذين

يعلمون الغيب؟! والحقيقة أنه كما تم حمل (العلماء) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ على علماء بخصوصهم نالوا العلم الحقيقي؛ وذلك لأننا نشاهد الكثير من العلماء في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية لا يتصفون بالخشية، يمكن كذلك حمل العلماء في عبارة: «وما أخذ الله على العلماء» على علماء حقيقيين بخصوصهم نالوا أسمى العلوم، بما في ذلك علم الغيب.

٥. هل ترى في مبحث علم الأساليب إمكان الحكم من خلال الاستدلال المتقدّم على الوقائع التاريخية؟ إن تناول العبارة المذكورة من نهج البلاغة، والتي لم نعثر على الكثير منها ـ مضافاً إلى توجّه الإشكالات المتقدّمة على دلالتها ـ، وتجاوز الروايات الكثيرة الناقضة لفرضيتكم، لا تعني إلا الاستدلال المتقدم، بمعنى اعتبار كل رواية تدعم نظريتي، وكل رواية لا تؤيدها فهي غير موثوقة، ورواتها مدلّسون وغلاة، دون أن تكون هناك حاجة إلى البحث التاريخي والتحقيق الرجالي!

هل تطوّر مفهوم الإمامة عند الشيعة؟

يدّعي الدكتور كديور أنه «منذ القرن الأول إلى القرن الرابع حصل تحوّل جاد في المذهب. وللأسف الشديد فإن أكثر الكتب التي بين أيدينا، أو جميعها، تعود إلى ما بعد هيمنة هذا التيار. فليس هناك تراث مكتوب من القرنين الأول والثاني، ولكن هناك آثار لذلك الفكر الذي تمّ القضاء عليه، واتهم بالتقصير في النصوص القديمة».

وقد ذكر في إثبات مدّعاه أموراً، منها: كلام الإمام الحسين عليه السلام في خطابه لأهل الكوفة؛ وكذلك جوابه لأهل مكة: «فلعمري ما الإمام إلا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحق، والحابس نفسه على ذات الله». وهذه الأوصاف الأربعة قابلة للتعميم. وكل مسلم يمكنه التحلي بهذه الصفات. وقد عرّف الإمام نفسه بمحاور العدل والارتباط بالقرآن.

ويرد عليه:

أولاً: من الواضح أن عبارته الأخيرة تطفيفية، حيث اكتفى بذكر صفتين من الصفات الأربعة.

ثانياً: إن هذه الرواية تؤيّد ما اعتبره كديور من الصفات الميتافيزيقية، والتي لا

يراها شرطاً في الإمامة، من قبيل: علم الغيب، والعصمة، والنصب الإلهي، وأن العمل بالقرآن يفتقر إلى العلم اللدني بالباطن وتأويل القرآن: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾. مضافاً إلى أنه لا يوجد من يعلم بواطن الناس النفسية غير الله، وعليه فمن يمكنه أن يكون مرجعاً في تحديد صفات من قبيل: «الحابس نفسه على ذات الله»؟! وباختصار: هل هناك من طريق يمكن تصوّره لتعيين الإمام غير النصب الإلهي؟ إن دلالة الصفة الأخيرة على العصمة أمر مفروغ منه، ولا يحتاج إلى توضيح.

ثالثاً: إن سعي الدكتور كديور في تبسيط مفهوم الإمامة، وجعله أمراً عرفياً ميسوراً للجميع، واعتبار الإمامة منصباً كسائر المناصب الاجتماعية والسياسية الأخرى، سعيٌ محبطٌ للغاية. فهو يقول: «إن هذه الصفات قابلة للتعميم، ويمكن لكل مسلم أن يتحلى بها». في حين أن صفة مثل: (الحابس نفسه على ذات الله) ليست من الصفات الهيّنة التي يمكن للجميع التحلي بها. لا شك في أن بإمكان كل فرد بلوغ الكمال باختياره، وفي حدود استعداده الذاتي. وهذا ما يجمع عليه المتكلّمون. إن عمدة المتكلمين الشيعة يرون الإمامة تفضُّلاً من الله، يعطيه لمن يعلم فيه الأهليّة لها. وعليه لا يكون الدكتور كديور قد جاء بشيءٍ جديد؛ إذ يرى المتكلمون أيضاً أن كلّ من يمكنه بلوغ درجة الكمال للإمامة فإنه سينصَّب للإمامة. وهذا كله في مقام الإثبات والإمكان العقلي. أما على مستوى الثبوت والإمكان الوقوعي فهذا ما لم يكتب له التحقّق إلا لاثني عشر إماماً معهوداً. ومن خلال النص عليهم من قبل رسول الله يتضح أنه سوف لا يسع أي شخص آخر التحلي بوصف (الحابس نفسه على ذات الله). وعليه يكون الدكتور كديور قد وقع في خطأ فاحش إذ ذهب إلى إمكان تحقق الإمامة (لكل مسلم)، والذهاب بالإمامة إلى مصير عرفي ومبتذل.

يبدو أن الغاية والغرض الذي هيمن على تفكير الدكتور كديور قد أدّى به إلى نفي مسلّمات بحث الإمامة. وذلك الغرض يتلخص في (عقلنة) بحث الإمامة. وربما أمكن تلخيصها بـ (نفي الخرافة) عنها. وعلينا هنا تذكير الدكتور كديور بأنه لم يراعِ التناسب بين الأدوات والغايات في بحثه؛ فإن مشروع محو الخرافة لا يتمّ إلا بالنفي التام لعلم الغيب، والنصب الإلهي، والعصمة، والشفاعة، وتكليم الملائكة، وما إلى ذلك، في حين أنه كان يرمي إلى مجرد نفي شرطية هذه الأمور في الإمامة. فمع وجود هذه الصفات

في سماء نبوّة الأنبياء وإمامة الأئمة الاثني عشر لا تتحقق العقلانية الدينية التي تنشدونها. ولذلك يجدر بكم سلوك طريقة أصح لعقلنة الدين ومحو الأساطير عنه.

وبعبارة أوضح: إذا كان الهدف عقلنة الدين فإن نفي شرطية الصفات المذكورة عن الإمامة لا يجدي شيئاً؛ وإذا لم يكن يهدف إلى ذلك فإن الشرطية أو عدم الشرطية المذكورة لن تجعل البحث يحظى بأهمية لمثقّف ديني مثل: الدكتور كديور. وبعبارة أخرى: «ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد».

فكرة الأسوة ونظرية الإمامة

وقال كديور في بيان دليل آخر؛ لإثبات مدعاه حول مفهوم الإمامة: إنّ الإمام الحسين عليه السلام قال في خطبة له مهمة، ألقاها في كربلاء قبيل استشهاده: «ولكم فيّ أُسوة». والأسوة إنما تكون إذا كانت هناك مسانخةٌ ومشابهةٌ بين الإمام والمأموم، حتى يتمكّن المأموم من بلوغ مرتبة الإمام. وإذا كانت صفات الإمام على النحو الذي بينه المتكلمون فإن الأسوة سترتفع عنهم.

ولو أننا أردنا بيان استدلال الشيخ محسن كديور في صورة منطقية لخرجنا بالقياس المركب التالي:

١. إن جميع الأئمة أسوة.

٢. وكل أسوة يمكن بلوغ مرتبتها لمن يتأسى بها.

٣. صفات الأئمة في الكلام الإسلامي لا يمكن لأي فردٍ بلوغها.

٤. إذاً يمكن للجميع بلوغ مراتب الأئمة، وإن الصفات الواردة للإمام في الكلام الإسلامي غير صحيحة.

وهنا نقول:

١. إن المقدمة الأولى غير صحيحة على إطلاقها؛ فإن التأسي بالأئمة إنما يكون في جميع مقاماتهم ومراتبهم، من قبيل: الفضل، والعلم، والعدل، وما إلى ذلك، إلا مقام الإمامة. فهناك مغالطة في الإطلاق والتقييد.

٢ـ إن المقدمة الثالثة تتضمن تعريفاً خاطئاً عن (الأسوة)؛ إذ يمكن تفسير الأُسوة بالتشبّه والميل إلى صفات الإمام، سواء أمكن بلوغها أو لم يمكن بلوغها بشكل كامل.

فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ نجد أن ختم النبوة يقتضي عدم تمكن أحد من بلوغ مقام النبوة. وعليه يبدو أن هذه الأسوة ـ بحسب الظاهر ـ أعم من التفسير. والمعنى الذي تبناه الدكتور كديور مغالطة التعريف بالأخص.

٣. إن المقدمة الثالثة غير صحيحة بذاتها. فربما كان عدم بلوغ الآخرين مقام الأئمة ـ ولو بأوصافهم الميتافيزيقية ـ عائداً إلى أمور خارجية، كعدم سعي الآخرين إلى بلوغ تلك المراتب، لا لاستحالة المسألة ذاتاً، وذلك لأن الإنسان كيان جامع يمكنه بلوغ مراتب الملائكة. وعليه فإن أوصاف الأئمة الميتافيزيقية قابلة لنيل الجميع بالإمكان العقلي، دون الإمكان الوقوعي، كما تقدم توضيحه. في حين ذهب الدكتور كديور إلى عدم إمكان بلوغها مطلقاً. وهذه مغالطة الإطلاق والتقييد.

٤ـ إن كيفية الاستنتاج مخدوشة. فلكي نتمكن من الاعتقاد بالمقدمات الثلاث معاً هناك تقاطع طرق رباعي، يتمثل في: نفي إطلاق الأسوة؛ نفي إطلاق إمكانية بلوغ كمالات الشخص المتأسّى به؛ نفي إطلاق عدم إمكانية بلوغ الصفات الميتافيزيقية؛ نفي صحة الصفات الميتافيزيقية المذكورة من قبل المتكلمين. وهنا لم يذكر السيد كديور مرجِّحاً لاختياره الطريق الرابع، وتجاهله للطرق الثلاثة الأولى. وهذه مغالطة الترجيح بلا مرجِّح.

كديور وظاهرة الغلوّ

أشار الدكتور كديور في التبيين المفهومي الذي يراه عن الإمامة، ولا يشترط فيه الصفات الميتافيزيقية، إلى تيار الغلاة والغلو. واعتبره نتيجة مفهوم الإمامة الذي ساد منذ أواخر القرن الثاني، حيث قال: عندما شاهد الناس هذه الوجودات المهذَّبة العالمة انساقوا نحو المبالغة في حقهم على الطريقة الشرقية، واعتبروهم نسيجاً وحدهم. وبدأوا باختلاق الأحاديث في مناقبهم وفضائلهم، حتى بلغ بهم الأمر أن استدعى تدخل الأئمة أنفسهم، واعتبار هؤلاء الأفراد غلاة. وقد نهاهم الإمام علي عليه السلام عن ذلك، وذكّرهم بعبوديته، وتوعدهم بالعقوبة إن استمروا على شركهم، فلم يستجيبوا له، فعاقبهم.

ويرد على ذلك:

أولاً: إن حادث معاقبة الغلاة على يد أمير المؤمنين عليه السلام، وخاصة أسطورة حرقهم

أحياءً، تحتوي على إشكالات تاريخية جمّة. وقد كشف العلامة السيد مرتضى العسكري على مواطن إشكالاتها بالتفصيل، وبمنهجية علمية.

ثانياً: هناك تضارب تاريخي في عباراته؛ فمن جهة يرى أن الغلو قد شاع في نهاية القرن الثاني؛ ومن جهة ثانية يتحدث عن عقوبتهم على يد الإمام عليعليه السلام.

ثالثاً: علينا أن نسأله: ما هو معنى (المبالغة الشرقية)؟! يبدو أنه نسي الغلو الذي ساد الغرب، سواء في مرحلة سيادة المذهب الميترائي السابق للمسيحية أو فترة السيادة المسيحية بعد قسطنطين. إن الغلو الذي سلكه الغرب في عصمة البابوات والقديسين ليس بأقل مما نشاهده في البلدان الشرقية.

ولنتدبر في الاستفادة التي أراد الدكتور كديور أن يتوخّاها من الإشارة إلى تيار الغلاة. فهناك افتراضان يمكن تصوُّرهما:

١. أن يكون مراده أن الصفات الميتافيزيقية، من العصمة، والنصب الإلهي، وعلم الغيب، إنما هي حصيلة الوضّاعين من الغلاة، وأن الأئمة لا يتمتعون بمثل هذه الصفات.

وفي هذه الصورة يكون **أولاً:** قد انحرف عن موضوع محاضرته؛ لأنه قال في مقطع منها: «إن أصل علمهم للغيب لا يشكل محور بحثه». **وثانياً:** قد ارتكب تناقضاً، حيث قال في موضع منها: إن هذه المفاهيم (العصمة، والنصب الإلهي، ونصّ النبي، وعلم الغيب) قلّما وردت على لسان الأئمة في القرون الأولى، مما يدل دلالة واضحة على أن الأئمة صرحوا باتصافهم بهذه الأوصاف، ولو بشكل نادر. **وثالثاً:** إن نفي هذه الصفات المذكورة بقول مطلق يساوق نفي حصر الأئمة باثني عشر إماماً، وتأويل آية التطهير، وحديث الثقلين، وحديث الغدير، وأمثالها، على نحو غير عقلائي. وكذلك إسقاط جزءٍ كبيرٍ من كتب الشيعة الروائية، مثل: الكافي. وكذلك إسقاط الأحاديث الكثيرة حول مناقب أهل البيت الميتافيزيقية الواردة على ألسنة أهل السنة، وخاصة في «شرح نهج البلاغة»، لابن أبي الحديد المعتزلي، وكتاب «قادتنا، كيف نعرفهم؟»، للسيد الميلاني، وهو موسوعة قيّمة في سبعة أجزاء، يشتمل بأجمعه على أحاديث أهل السنة في مناقب الأئمةعليهم السلام، وإسقاط القسم الأكبر من كتاب «مفاتيح الجنان»، وإسقاط موسوعة «الغدير»، للعلامة الأميني، إلى غير ذلك من أمهات الكتب الأخرى. والأهم من كلّ ذلك أنّ هذا يساوق الهرج والمرج في علم الرجال؛ إذ ينبغي إسقاط الكثير من الرواة؛ بتهمة

الغلو!

٢. أن يكون مراده أن هذه الصفات الميتافيزيقية، وإن كانت ثابتة للأئمة، إلا أن الغلاة هم الذين بالغوا فيها في أواخر القرن الثاني، وجعلوها من شروط الإمامة. وفي هذه الصورة هل كانت جريرة الغلاة قد بلغت درجة استحقوا معها القتل على يد الإمام؟! فإنّ كل ما فعلوه هو أنهم بالغوا في صفة موجودة، فهل يكون وزرهم أثقل من وزر الذي أنكر أصل إمامته عليه السلام؟!

هناك كلمة للعلامة المجلسي ذكرها بعد سرده روايات عديدة ومختلفة حول الغلو، وهي جديرة بالاهتمام، حيث جاء فيها: «اعلم أنّ الغلو في النبي والأئمة عليهم السلام إنما يكون بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء الله تعالى في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله حلّ فيهم، أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة عليهم السلام أنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي. والقول بكلٍّ منها إلحادٌ، وكفرٌ، وخروجٌ عن الدين، كما دلت عليه الأدلة العقلية، والآيات، والأخبار السالفة، وغيرها»[٥].

والحقيقة أن الغلاة هم الذين أشركوا؛ لقولهم بألوهية الأئمة، أو جعلهم شركاء مع الله في الخلق والأمر، إلا أن الدكتور كديور يخلط الأوراق، وينكر كل أنواع رفع درجات الأئمة، ويرى القائل بذلك مستحقاً للعقاب. وبذلك يكون قد ارتكب مغالطة (العلّة الجعلية)، حيث ذهب إلى أن إنكار صفات الأئمة الميتافيزيقية سببه غلّو الغلاة، في حين أن الغلو الاصطلاحي لا ربط له بالأوصاف الميتافيزيقية مورد البحث.

كما أنه بعد بحثه عن صلةٍ بين الغلو الاصطلاحي، الذي هو نوع من الشرك، وبين الأوصاف الميتافيزيقية التي ينكرها دخل في بحث التفويض. في حين يذهب جميع المتكلمين من الإمامية إلى أن أوصاف الأئمة، من قبيل: العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، وأمثال ذلك، إنما هي في طول قدرة الله وإرادته، وليس لها أي ارتباط بالشرك والتفويض الشركي. فما هي الصلة بين البحثين؟!

ولكي يثبت الدكتور محسن كديور أن مفهوم الإمامة قد تعرض للتحريف في التاريخ الشيعي بادر إلى إقحام تيار الغلاة. ولكي يوجد صلة للغلاة ببحثنا فقد أشار إلى

جماعة من الغلاة يعرفون بالمفوّضة، وقال: المفوّضة هم الذين يقولون بتفويض خلق العالم تكويناً أو تشريعاً للنبي، ومن بعده الأئمة. والمفوضة شعبة من الغلاة مولعون بالمبالغات. وقد صدرت عنهم الكثير من الروايات. ولا زالت موجودة في مصادرنا الروائية تحت عنوان (باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده).

وفي ما يلي نشير إلى بعض النقاط:

١ـ كما ذكر السيد محسن كديور فإن المفوّضة شعبة من الغلاة. وبالالتفات إلى ما تقدم من العلامة المجلسي في بيان خلاصة عقائد الغلاة الشركية يتضح أن المفوضة الذين هم مورد بحثنا قد ذهبوا في تفويضهم إلى استقلالية الأئمة في خلق العالم من الناحية التكوينية أو التشريعية، وجعلهم في عرض الله في ذلك. وأما إذا كان التفويض إلى الأئمة بمعنى منحهم قدرة في طول قدرة الله فلن تكون هناك مخالفة للتوحيد، ولا يوجد في الدين أمر استثنائي؛ إذ إن كل علة في الوجود تؤدي دوراً تفويضياً. فإذا كانت النار تحرق، والدواء يبرئ، فإنما ذلك بسبب التفويض الذي فوّضه الله إلى النار والدواء، من دون أن يكونا مستقلين في الإحراق والإبراء. مضافاً إلى أننا في الشفاعة ـ كما هو صريح القرآن، حيث يرد ذكرها في مواطن مختلفة، منها: قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً**﴾، وفي أمره تسخير الرياح والجن لسليمان عليه السلام، حيث يقول تعالى: ﴿**هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾، وما إلى ذلك ـ نواجه تفويضات للأنبياء، دون أن يكون هناك شرك في البين.

٢ـ قال الدكتور كديور في وصف المفوّضة بأنهم مولعون بالمبالغات.

ونقول: **أولاً**: لا بد من الالتفات إلى أنه ليس كل مبالغة تصبّ بالضرورة في الغلو المصطلح. ولكن يبدو أنه يحاول اعتبار كل صفة ميتافيزيقية تتنافى مع العقلانية الحديثة مبالغةً ناتجةً عن الغلو؛ ليستفيد من المعنى السلبي لمفردة الغلو في الوصول إلى غايته. وهذه مغالطة الاصطياد في المياه العكرة.

ثانياً: من الذي يمتلك صلاحية تحديد المبالغة والقصور؟! إذا كانت الوسطية تعني العقلانية الحديثة، التي ترسم للإنسان صورة مادية وأرضية، وتعتبر كل صفة معنوية وإلهية من أساطير الأولين التي تدعو إلى الضحك والسخرية، فعندها يمكننا الوصول إلى النتيجة الحاصلة في محاضرة السيد كديور التي ألقاها في شهر محرم. وأما إذا رأينا

الوسطية في اعتبار الإنسان كائناً شمولياً يمكنه التفوق حتى على الملائكة فعندها لا نطلق على التفويض غير القائم على الشرك تسمية المبالغة.

٣ـ قال الدكتور كديور: وقد صدرت عن الغلاة روايات كثيرة.

وتعدّ هذه التهمة التاريخية (اختلاق الحديث) للشيعة والعلماء الكبار، مثل: الشيخ المفيد، والكليني، وغيرهما من أعلام الشيعة؛ بسبب تضمّن كتبهم الروائية ـ مثل: الكافي ـ باباً تحت عنوان (تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده) جفاءً لا يغتفر. ولسنا نشك في صدوره سهواً أو زلة لسان من الدكتور كديور. وهو قطعاً لم يلتفت إلى هذه اللوازم الطبيعية، ﴿وَمَا أَنسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾.

وبعد أن أشار الدكتور كديور إلى انقسام العلماء في القرن الثالث إلى قسمين: مقصّرة؛ ومفوّضة، قال: هناك مراتب مختلفة للتفويض، فمنها: التفويض في الخلق، والتفويض في تدبير العالم، والتفويض في الرزق، والتفويض في أمر الدين والشريعة، والتفويض في الاختيار (في قبال الجبر، والحالة المتوسطة بينهما: لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين). وفي بداية الأمر أنكر العلماء جميع هذه المراتب، ولكن ظهرت فيما بعد بعض التوجيهات والمحامل لكل واحدة من هذه المراتب بالتدريج.. فتمّ القضاء على المقصِّرة وإخراجهم من الأوساط الشيعية، وتحول التفويض بعد اعتداله إلى القوة الفكرية الغالبة والمهيمنة لدى الشيعة. ومرادي من التفويض الاعتدالي هو التفويض الذي لا يذهب إلى تأليه الأئمة، ولا يفوض إليهم أمر خلق العالم، إلا أنه يحتفظ مع ذلك بثلاثة محاور من التفويض، وهي: تدبير العالم، وإعطاء الرزق، والتفويض في الشريعة والدين. وعليه يكمن الفرق بين التفويض الأصولي والتفويض المعتدل في إثبات أو نفي تأليه الأئمة. إذاً باعتقاد الدكتور كديور فإن المتكلمين منذ القرن الرابع لم يعودوا يسمون أنفسهم بالمفوّضة، وإنما يعتبرون أنفسهم الشيعة الأصلاء، وإن الذي تم تغييره وتضخيمه هو معالم المذهب.

تنويهات أخيرة

١ـ جعل الدكتور كديور التفويض في الاختيار قسماً للمراتب الأخرى (التفويض في الخلق، ...)، في حين يبدو أن التفويض في الاختيار لا ربط له بموضوع البحث؛ فإن هذا

التفويض لا ربط له بالأئمة عند من يقول به، ليتم طرحه في موضوع بحثنا؛ فإن التفويض في الاختيار من خصائص الكلام عند بعض المعتزلة، وليس له موقع بين الإمامية.

٢ـ كان يجدر بالدكتور كديور أن يبيّن منذ البداية المرحلة التي يعنيها. مضافاً إلى ضرورة أن يقدم قائمة موثّقة بالعلماء الذين أنكروا جميع مراتب التفويض، أو أن يعرّف واحداً منهم في الأقل. ولا بد من الإذعان بأن التفويض إذا كان منافياً للتوحيد، بأية مرتبة من مراتبه، فهو موضع إنكار جميع المتكلمين من الإمامية. ويمكن فهم الاختلاف الواقع حول روايات التفويض على هذا الأساس. فالذين يرون التفويض المشار إليه في الروايات في طول الإرادة الإلهية ـ وهو الذي يصنفه الدكتور كديور ضمن التفويض المعتدل ـ يقبلونه ببعض مراتبه، أو بجميعها. ولا خلاف بين علماء الإمامية من هذه الجهة.

٣ـ لم يُشِرْ الدكتور كديور إلى مراده من (التوجيهات) في عبارته، حيث يقول: «ولكن ظهرت فيما بعد بعض التوجيهات والمحامل لكل واحدة من هذه المراتب بالتدريج». وبذلك سيفهم القارئ من سياق محاضرة الدكتور كديور أن المفوِّضة الذين تحولوا إلى التيار الشيعي الغالب، والذين يشكلون حالياً جميع الشيعة، أو غالبيتهم، قد قبلوا مراتب التفويض من خلال تبريرها بأمور غير مبررة. وبعبارة أخرى: تم قبول التفويض الباطل بنوع من التدليس والتمويه وإظهاره بلباس الحق. ونحن نرجو من الدكتور كديور أن يبيّن لنا توجيهاً واحداً من هذه التوجيهات التي أشار إليها، مع بيان ضعف هذا التوجيه وقصوره وبطلانه؛ ليتضح لنا هل هذه التوجيهات هي التي وقع فيها التدليس والتمويه أم محاضرته التي ألقاها في شهر محرم الحرام؟!

٤ـ يتحدث الدكتور كديور عن المعالم الأصلية للمذهب، وأن هذه المعالم قد تمّ القضاء عليها من قبل المفوّضة على مسار التاريخ، ولكن برغم ذلك بقيت آثار هذا التفكير، الذي تم إقصاؤه بعد اتهامه بالتقصير زوراً وبهتاناً، في النصوص القديمة. في حين لا ينسب التقصير في علم الكلام إلى جماعة بعينها لها عقائدها وأفكارها المحددة. وإنما كان الغلاة يعمدون في الدفاع عن أنفسهم بسبّ المخالفين لهم، واتهامهم بالتقصير عن معرفة مقام الأئمة الإلهي على حقيقته. ولكن من جهة أخرى فقد نقل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، وهو من مشايخ قم، قوله:

«أول درجات الغلو نفي السهو عن النبي والإمام». وبذلك عدّ الشيخ المفيد محمد بن الحسن بن الوليد مقصِّراً، أي إن كل من يعتقد سهو النبي فهو مقصِّر. وقد ذكر الشيخ المفيد أيضاً أن جماعة وردوا إلينا من قم يقصِّرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمةعليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهمعليهم السلام كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم... ورأينا فيهم من يقول بأن الأئمة ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه. ومن هنا نلاحظ أن (المقصِّرة) يشكلون طيفاً واسعاً يتكون من النافين للغلو، والقائلين بسهو النبي، والذين يتهمون الأئمة بعدم معرفة الأحكام الدينية. فهل يمكن العثور على معالم الشريعة الأصلية على النحو الذي يدعيه الدكتور كديور وسط هذه الاختلافات الفكرية؟! وهل يسعى الدكتور كديور؛ بسبب شحّ الأدلة، التي تبين ضعفها في هذا المقال، إلى البحث عن المقصِّرة وإخراجهم من أدراج التاريخ للتعريف بمذهبهم بوصفه المكوّن لمعالم المذهب؟! إنه يدرك أن (التقصير) يطلق على طيف واسع من العقائد، فهل يؤيد تفكير تلك الفئة من المقصِّرة الذين لم يعارضوا صرف الغلو الشركي فحسب، وإنما آمنوا في الوقت نفسه بميتافيزيقية صفات الأئمة، ويراه معبّراً عن معالم المذهب، أو المقصرة الذين يعتقدون بسهو النبي، أو الذين يفتون بحسب الرأي والظنون؟ من الواضح أنه إذا التزم بالشق الأول فإنه سوف يسير على نفس الطريق الذي سلكه سائر الأئمة إلى يومنا هذا، وهو نفي تأليه الأئمة، واشتراكهم مع الله في الخلق والرزق، ونحو ذلك، مع الاعتقاد بوجود بعض الصفات الميتافيزيقية الأخرى، وسيحظى بدعم كافة الأدلة الكلامية لعلماء الشيعة الكبار؛ وإما إذا اختار الشق الثاني فإنه سيفتقر إلى أدلة قوية ومحكمة لإثبات رأيه. ويجب أن يتفوق في أدلته على أدبيات المتكلمين الإمامية الواسعة. وهذا دونه خرط القتاد.

وعليه يكون التفصيل واللف والدوران الذي قام به الدكتور محسن كديور في مسألة الغلو أجنبياً عن مسألتنا، وإنما ساقه للتهويل وتكثير الأقوال. فمثلاً: يقول: هناك في الجزء الخامس والعشرين من بحار الأنوار أكثر من مئة صفحة في نفي الغلو والتفويض. وقال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: «المفوضة والغلاة كفرة ومشركون، وهم من أهل الضلالة بأجمعهم...». يا له من سعي عقيم، حيث يحاول إثبات أمرٍ أجنبيٍّ من

طريق الإطناب الممل!

ثم ذكر أن الشيخ المفيد اعترض في «تصحيح الاعتقاد» على الشيخ الصدوق، وأنكر عليه بعض الأمور التي يؤمن بها المفوِّضة، أي إنه يرى المفيد مفوِّضاً إذا ما قيس إلى الشيخ الصدوق، أو أنه أكثر تفويضاً منه. وهنا لابد من الإشارة إلى حقيقة المسألة تاريخياً.

قال الشيخ الصدوق في كتاب «الاعتقادات»، بعد ذكر عقائد الغلاة وردّها: «وعلامة المفوِّضة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير». وقد بادر الشيخ المفيد إلى نقد هذا الكلام. ولكن لابد من الالتفات إلى أن مشايخ قم يذهبون إلى سهو النبي والأئمة، ويرمون بالغلو كل من ينكر سهو النبي. وقد ألَّف إسحاق بن حسن البكران كتاباً في الردّ على الغلاة. وعلى الرغم من ذلك «اتهم بالغلو؛ لمجرد نفيه السهو عن النبي»[٦]. وقيل عن أبي العباس الرازي: «اتهم بالغلو بسبب كتابٍ له تحت عنوان كتاب الشفاء والجلاء في الغيبة»[٧]. وروى المامقاني عن الفاضل الحائري: «رمي القميين بالغلو وإخراجهم من قم لا يدل على ضعف أصلاً؛ فإن أجلّ علمائنا وأوثقهم غالٍ على زعمهم، ولو وجدوه في قم لأخرجوه منها لا محالة»[٨].

وقد عمد الدكتور كديور إلى نقل مخالفة مشايخ قم للغلو والتفويض، دون الإشارة إلى سهو النبي. وذكر أن الشيخ الصدوق كان يرى رأيهم. وقد أشكل الشيخ المفيد عليه؛ لأنه من المفوضة. وحيث إن القارئ يجهل معتقد القميين الخاص بشأن سهو النبي فإنه سيذعن بوجود نزاع جادّ بين الشيعة في القرن الرابع، وقد انتهى هذا النزاع إلى تضعيف المقصِّرة بعد أن كانوا يشكلون تياراً قوياً أو أنهم كانوا يشغلون مدينة هي من أهم المدن الشيعية. ولكن يجب تذكيره بأن هذه القضية التاريخية لا تخدمه؛ لأن تقصير مشايخ قم والشيخ الصدوق إنما كان في مسألة سهو النبي فقط، ولم يذهبوا إلى عدم نصب الإمام من قبل الله، أو عدم عصمته، أو عدم علمه بالغيب، ولو على نحو محدود. ويكفي في ذلك مراجعة كتب الشيخ الصدوق، الذي يراه الدكتور كديور مدافعاً عن التقصير. ومهما كان لابد من الالتفات إلى أن النزاع التاريخي بين الفئات الشيعية ـ وليس في ضمنهم الغلاة المشركون[٩] ـ كان جزئياً وفي بعض المسائل الهامشية، دون الأصول والمباني، التي وحّدت الفئات الشيعية عبر العصور، ومن جملة تلك الأصول: النصب

الإلهي، والعصمة.

وندخل في استدلال آخر أقامه الدكتور محسن كديور لإثبات أن الصفات الميتافيزيقية التي يسود الاعتقاد بها حالياً لم تكن شرطاً في أصل الإمامة، حيث تساءل في بحث التفويض قائلاً: لو ذهبنا إلى تفويض كل ما للنبي من الصفات بعينها إلى الإمام علي بن أبي طالب وأبنائه فعندها يطرح هذا التساؤل نفسه: أين يكون موضع الوحي من الإعراب؟

وقد تعرض إلى الرواية المستفيضة التي تقول: «ما فوض إلى النبي صلى الله عليه وآله فهو مفوّض إلينا»، الواردة في «بصائر الدرجات»، المنسوب إلى أحد أصحاب الإمام العسكري عليه السلام، وقد تمّ تأليفه في أواخر القرن الثاني. كما وردت في «أصول الكافي»، للكليني، وفي «الاختصاص»، للمفيد، وتفسير علي بن إبراهيم القمي، وتفسير فرات الكوفي. وقال الدكتور كديور نفسه: هناك من الروايات الكثير مما يشاكلها، دون أن يأتي بدليل رجالي أو تاريخي على ردّها، وبيان عدم انتسابها إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام. ومع ذلك أوحى برفضها متسائلاً: «إذاً أين يكون موضع الوحي الرسالي من الإعراب؟!».

ولو أن الدكتور كديور قد لاحظ هذه الروايات المستفيضة، التي أشار إليها ضمن أصل خاتمية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، لحكم بأن هذه الخاتمية، بل وجميع مختصات النبي الأخرى، مثل: عدد الزوجات، تشكل قرينة متصلة في الروايات المذكورة على عدم دخولها ضمن ما ينتقل إلى الإمام من صلاحيات النبي صلى الله عليه وآله؛ وذلك بالجمع العرفي المعروف في علم أصول الفقه. ومع الأخذ بنظر الاعتبار تبحّر السيد كديور في مباحث التعادل والتراجيح لم نعرف سبب تجاهله ما يعلمه، فتصور الرواية التي أشار إليها (ما فوض إلى النبي..) مطلقة. ولتعارضها مع الوحي حكم بكونها مختلقة. إلا إذا كان قد وضع قاعدة أصولية جديدة، وعندها لابد من إهمال ظنّيّ السند المطلق بواسطة قطعيّ السند المقيَّد!

وبعبارة أوضح: إن الوحي الرسالي لم يرِدْ في كلمات الأئمة، ولم يخطر في ذهن الإمامية، فلا يكون إلا من خصائص الأنبياء. إذا وردت رواية عن الأئمة بالمضمون المتقدم فإن العرف، وأي سامع، سيفهم استثناء مسألة الوحي الرسالي. وإنما لم يذكر صراحة؛ لوضوحه.

مضافاً إلى أن كلمة (نبي) في الرواية تعتبر قيداً في الرواية، حيث أذعن بها الإمام

دون أن يدرج نفسه تحت عنوانها. فمثلاً: لو أن موظفاً في إحدى الدوائر الرسمية أعلن أن المدير قد خوّله جميع صلاحياته فهل يفهم من كلامه انتقال عنوان المديرية إليه أيضاً؟! كلا، وإنما يُفهم منه أنه لا يزال موظّفاً، ومرؤوساً، وأن له مديراً خوَّله جميع الصلاحيات، باستثناء الإدارة، وإن لم يصرِّح بهذا الاستثناء؛ لوضوحه.

ولكي نجاري أقوال الدكتور كديور نقول: يحتمل أن يكون مراده أن تفويض جميع صلاحيات النبي إلى الأئمة تجعل منهم وجودات شبيهة بالنبي، وعندها يفقد الوحي أهميته، ولا يكون هناك مائز مهمّ بين خاتم الأنبياء وغيره. فإذا كان الأمر كذلك يعود كلام الدكتور كديور إلى ما قاله الدكتور عبد الكريم سروش من أن الشيعة تذهب إلى المساواة بين الإمام والنبي في الشخصية، حتى أن هذه الرؤية تقوّض مفهوم خاتمية النبي صلى الله عليه وآله.

وهنا نسأل كديور وسروش: كيف يلتزمان بامتياز النبي عن الإمام بالوحي، ومع ذلك لا يرون هذا الامتياز كافياً في إثبات الفرق بين النبي والإمام، ويأخذان بالمطالبة بفوارق أكثر؟! فإن هذا الكلام بنفسه استهانة بالوحي؛ حيث إن مقام الوحي الذي يختص به النبي صلى الله عليه وآله يجعل من الأئمة أتباعاً للنبي، وممثلين عنه، ولا يمكن المقارنة بين الأصيل والبديل، فالأئمة مفسِّرون ومبيِّنون للشريعة والطريقة والحقيقة التي نزلت من قبل الله على رسوله بالأصالة؛ لإبلاغها إلى الناس، وإن ما وصل إلى الأئمة إنما انتقل إليهم من رسول الله صلى الله عليه وآله. ولو فرض أن لم يكن هناك نبيٌّ لما كان هناك إمام ولا إمامة. أفلا يكفي هذا الفرق، ولابد من السعي إلى نفي مراتب الأئمة وصفاتهم الميتافيزيقية، لنحصل على فارق كبير بين النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام؟! نعود ونكرر: أليس في هذا استهانة بالوحي؟!

مزعمة كديور أنّ الشيعة تجاهلوا القرآن وأخذوا بالروايات

وقد اكتشف الدكتور كديور في معرض حديثه حول مفهوم الإمام ودعوى التحريفات العميقة التي تعرضت لها هذه المفردة، حتى أدت إلى تغير معالم المذهب، سرّاً آخر، وهو أن الفكر الشيعي المعاصر يرفع من شأن الروايات، في حين لا نرى ذلك الاهتمام بالقرآن، وقال: لطالما تساءلتُ: لماذا لا نعتني بالقرآن بالمقدار الكافي؟ وما هو مقدار اهتمام الحوزة العلمية بالقرآن؟ وكم يبلغ عدد الآيات التي تتلى على المنابر؟ وما هو

عدد الآيات التي يحفظها كل واحد منا؟

وهذا الكلام يحتوي على دعويين:

الأولى: الدعوى التجريبية، بمعنى أن العناية بالقرآن متدنية للغاية، وأن العناية بالروايات مرتفعة للغاية. وهنا لابد من التدقيق في كلمة (للغاية) في كلا الفقرتين.

الثانية: الدعوى التبيينيّة، بمعنى أن سبب إهمال الشيعة للقرآن يعود إلى شدّة اهتمامهم بمراتب الأئمة.

أما الدعوى التجريبية فلا يمكن إثباتها بأي واحد من الأمثلة التي ذكرها؛ إذ بإمكاننا عكس الأمثلة التي ساقها بكل سهولة، فنقول: لماذا لا نعتني بالروايات بالمقدار الكافي؟ وما هو مقدار اهتمام الحوزة العلمية بالروايات؟ وكم يبلغ عدد الروايات التي تتم قراءتها على المنابر؟ وما هو عدد الروايات التي يحفظها كل واحد منا؟ أرأيتم كيف تسنى لي بهذه البساطة إثبات تدني الاهتمام بالروايات؟!

وإذا نظرنا إلى المسار الفقهي والاجتهادي لوجدنا أن الفقهاء يبدأون في كل بابٍ من أبواب الفقه باستعراض آيات الأحكام أولاً، ثم يستعرضون الروايات ولا يوجد في حوزة قم درس خاص في علم الحديث يزاحم درس الشيخ جوادي آملي في التفسير. وفي المنهج الدراسي الذي تمت المصادقة عليه في شورى إدارة الحوزة العلمية في قم، ويتم العمل به في غالبية حوزات البلاد، نجد أن دروس التفسير، والتجويد، وحفظ القرآن، وإعراب القرآن، وعلوم القرآن، أكثر بكثير من الدروس المتعلقة بالحديث. وقد بذلت جهود كبيرة للترويج لقراءة القرآن وتلاوته وحفظه وفهم معانيه وما إلى ذلك في مختلف الفئات السنية، من الصغار واليافعين والشباب، وفي الجامعات والحوزات العلمية، وحتى مختلف طبقات الناس. وقد أقيمت المسابقات ورصدت الجوائز في هذا الشأن، بحيث يمكن القول بأن عشر هذا المجهود لم يبذل في الحديث.

وإذا التزمنا جدلاً بما قاله الدكتور كديور من اهتمام الشيعة بالروايات وقلة اهتمامهم بالقرآن فنقول: ربما تكون الروايات قد حظيت بما تستحقه من المكانة بين الشيعة، أما القرآن فلم يتم الاهتمام به بالدرجة التي يستحقها. وفي مثل هذه الحالة لابد من تضافر الجهود من أجل إعادة القرآن ورفعه إلى مكانته اللائقة، لا أن ندعو إلى إنزال الأحاديث عن مكانتها. وعليه لا يمكن القول بأن السرّ في الحطّ من القرآن ورفع

الروايات في الفكر الشيعي يعود إلى التعاليم المتعلقة بالعصمة والنصب الإلهي وعلم الأئمة للغيب، وإنما لابد من البحث عن السبب الحقيقي في ابتعاد المجتمع وجهله بمرتبة القرآن الطبيعية.

مضافاً إلى أنه طبقاً لحديث الثقلين، الذي لا يمكن للدكتور كديور نفيه؛ لإطباق الشيعة والسنة على تواتره، فإن القرآن والعترة متلازمان، ولا يمكن التفكيك بينهما. ولذلك لا تصحّ نظرية الدكتور كديور في ضرورة تقديم القرآن على الرواية قطعية الصدور عن الأئمة عليهم السلام. فالروايات هي التي تفسر وتشرح القرآن، وهي حجّة في بيان جزئيات الأحكام والعقائد والأخلاق. يقول الدكتور كديور: «واضح أننا عندما نقول: لا يوجد كل شيء في الكتاب، إلا أن الأصول موجودة فيه، ويجب علينا في الكثير من الجزئيات مراجعة الروايات. وعندها تصل الروايات إلى درجة من الأهمية العملية، حتى تحل محل القرآن حقيقة». ولست أدري لماذا يستنكر الدكتور كديور استدلال الشيعة في ضرورة الرجوع إلى الروايات في الأمور الجزئية التي لم يتعرض القرآن إلى ذكرها؟! فإذا كان يرى عدم الحاجة في الرجوع إلى الروايات لبيان الجزئيات؛ مخافة أن تغدو الروايات أهم من القرآن، فيجدر به أن يتحفنا بطريقة جديدة نستنبط منها عدد ركعات الصلاة، وكيفية العبادات الواجبة والمستحبة، وكميتها. وليس هناك من طريق غير (الكشف والشهود) أو (العقل). ولكن لقائل أن يقول عندها: ألا يخشى الدكتور كديور عندما يحل هذين الضيفين المتطفّلين محل الروايات أن يكتسبا بدورهما أهمية تفوق القرآن، وتكون المسألة عوداً على ما فرّ منه؟!

إن الدكتور كديور، من خلال رفضه لحجية الروايات (بشرط تنقيح صدورها ودلالتها)؛ بحجة أن لا تتزعزع مكانة القرآن بين الشيعة، ولا يغدو دون الروايات من حيث الأهمية، سيملأ الفراغ الذي سيحصل لا محالة في المعارف والأحكام والأخلاق بواسطة العقلانية، وهي مفردة في غاية الإبهام. في حين أن هذا الأمر سيفضي بذاته إلى الحط من مكانة القرآن. وسنبين في الخلاصة الختامية كيف تضر عقلانية الدكتور كديور بمكانة الشريعة بأجمعها.

التشكيك بالتوسّل!!

والمسألة الأخرى التي فرّعها الدكتور كديور على بحثه حول الإمامة[١٠] هي التشكيك بمنزلة التوسل، حيث قال: «لدينا سنخان من الأدعية والزيارات: **السنخ الأول**: يعود إلى التفكير الشيعي القديم؛ **والسنخ الثاني**: يعود إلى التفكير الثاني للتشيع (التفويض المعتدل). ويتمثل السنخ الأول في دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانية، ودعاء عرفة. فكل ما هنالك هو اتصال مباشر بالله تبارك وتعالى. وهذه هي صورة التشيع الناصعة التي نصبو إليها. وقد كتب بذلك عن دعاء التوسل ودعاء الفرج ودعاء الندبة بوصفها من أدعية السنخ الثاني، التي تدور على محور التوسل والاستشفاع بالأئمة، بدلاً من التوكل على الذات الربوبية.

وهنا نشير إلى أمور:

١. من الواضح أن الدكتور كديور يقوم هنا أيضاً باستدلالات تقوم على أحكام مسبقة، ويدعي تلويحاً أن السنخ الثاني من الأدعية مختلق، وغير صادر عن الأئمة عليهم السلام. في حين يحتاج هذا الأمر إلى تحقيق تاريخي ورجالي، ولا يمكن إصدار الأحكام انطلاقاً من الظنون والأوهام.

٢. إن موضوع كل دعاء يختلف عن المواضيع في الأدعية الأخرى. ومن الطبيعي أن يبرز الموضوع في كل دعاء بشكل أكثر من غيره. وهذا أمر طبيعي جداً. فمثلاً: نرى مضمون مناجاة الخائفين يختلف عن مضمون مناجاة الراجين ومناجاة الشاكرين. كما أن طبيعة دعاء السمات هي في تركيزه على الخوف والتوبة والإنابة. وفي الزيارة الجامعة يتمّ التركيز على صفات الأئمة وخصائصهم. وفي دعاء التوسل يتم التركيز على الاستمداد من الله من خلال التوسل بالأئمة. وهذا الاختلاف الطبيعي بين مضامين الأدعية لا يؤدي بالضرورة إلى النتيجة التي توصّل إليها الدكتور كديور. فإنه إن كان يؤمن بأصل الشفاعة والتوسّل، وكان إشكاله يدور حول مركزيتهما فقط، فعليه أن يجري إحصائية في جميع الأدعية مرة واحدة، ليتضح ما إذا كان مضمون التوسل فيها هو الغالب أو التوكل، فإذا كانت مضامين التوسل هي الغالبة فعندها يحق له أن يستشكل، لا أن يخضع دعاءً واحداً لهذا المعيار والميزان؛ وذلك لما تقدّم من أنّ مضامين وموضوعات الأدعية مختلفة، وقد يطغى موضوع على موضوع آخر في بعض الأدعية.

فمثلاً: لا يمكننا أن ننظر إلى مناجاة الخائفين على حدة، وندعي أنها مخالفة للرجاء. وهكذا لا يمكن أن نقصر النظر على دعاء التوسل لنعتبره مخالفاً للتوكل. إن في اختلاف مضامين الأدعية إشارة إلى مختلف حالات الشخص المؤمن؛ فهو تارة يفتقر إلى مناجاة الخائفين؛ وتارة أخرى يحتاج إلى مناجاة الشاكرين؛ بينما يحتاج في زمن آخر إلى الزيارة الجامعة الكبيرة.

٣. إن عبارة الدكتور كديور القائلة: «إن التوسل والشفاعة بأهل البيت عليهم السلام بدلاً من التوكل على الله تعالى» تثبت نوعاً من سوء الفهم لعقائد الشيعة. فإن التوسل والشفاعة إنما تقع في طول التوكل على ذات الله تعالى، ولا تحلّ محلّ التوكل في رؤية الشيعي الأصيل. فالأئمة أناس متكاملون، وهم مظاهر وتجليات كاملة لأسماء الباري تعالى وصفاته. وعليه يكون التوسل بهم عين التوكل على الله؛ وذلك لأنهم ـ طبقاً للأسانيد القطعية التاريخية والروائية ـ قد تجرّدوا من أنانيتهم، وملئوا بتجليات الله ـ وحذار أن يفهم الدكتور كديور معنى الحلول من هذا الكلام!! ـ ، بحيث إنهم لا يريدون ولا يقولون إلا ما يريده الله أو يقوله. فهل يمكن العثور على من هو أفضل من أهل البيت لاعتبارهم وسيلةً وطريقاً واجب الابتغاء، حيث قال تعالى: ﴿وابتَغُوا إِلَيْهِ الوَسِيلَةَ﴾؟ إن الفكر الشيعي يرى أن الأئمة عليهم السلام إنما كانوا وسيلة لبلوغ رحمة الله ولطفه؛ لما يتحلون به من الأوصاف. ولم يحصلوا على هذه المنزلة بشكل اعتباطي. وهذا ما نجده في نهاية الزيارة الجامعة الكبيرة: «اللهم إني لو وجدت شفعاء أقرب إليك من محمد وأهل بيته الأخيار الأئمة الأبرار لجعلتهم شفعائي».

٤. لا يوجد في دعاء الفرج توسل أو استشفاع. ويبدو أن الدكتور كديور قد ذكره سهواً.

لقد جرّد الدكتور كديور مفهوم الإمامة عن العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، والنصب الإلهي. ونسب بروز هذه الأمور الميتافيزيقية كشرط في الإمامة إلى تحريف تاريخي. وقد قمنا بنقد أدلته بشكل تفصيلي. وهنا سنقوم ببحث ودراسة علة أخرى وجدها سبباً في تشديد توجه الشيعة إلى مثل هذا التحريف، حيث قال: «وللأسف الشديد فقد أسهم التصوّف بدوره في انحراف معنى الإمامة أيضاً. فإن نظرية الإنسان الكامل السائدة بين المتصوّفة أنتجت بالتدريج هذا الفهم الثاني عن الإمامة عند الشيعة (الإمامة في

التفويض المعتدل). إن من جملة آفات المذهب نوعاً من التصوف. ولا نعني بالتصوف ذلك المعنى العرفاني الأصيل الذي يعرف كمحور للمذهب، وإنما نريد به ذلك العرفان الذي يرى عدم خلو الأرض من حجة الله، وإن كان الله لا يعرفه، ومع ذلك تثبت له اختيارات تطال حتى الاختيارات الربوبية. وإن هذا الحجة الذي يُعرف عندهم بالإنسان الكامل والقطب تمّ فيما بعد تطبيقه على مفهوم الإمام، واستمر في طريقه قدماً».

وبناءً على هذه العبارة يرى الدكتور كديور أن هناك نوعان من التصوّف والعرفان: **الأول:** هو نوع من التصوّف يعدّ آفة المذهب؛ **والثاني:** هو العرفان الأصيل الذي هو عماد المذهب. ولابد من التذكير بأن الدكتور كديور، وفي محاضرة ألقاها عام ١٣٨٠هـ ش، تحت عنوان: (من الإسلام التاريخي إلى الإسلام الروحي)، لخّص الإسلام الروحي الهادف في أربع نقاط، وكان رابعها: «في هذا الاتجاه تتقلص حوزة الفقه والشريعة بالتدريج»[١١].

وكذلك أشار، في محاضرة له تحت عنوان: (لماذا نحن شيعة؟)، إلى ثلاثة محاور للتشيع، وهي: العقلانية، والعدل، والعرفان. والعرفان يعني ـ باعتقاده ـ (بطن الدين) المخالف للسطحية والسلفية والتزهد[١٢]. ويمكن تلخيص عرفان الدكتور كديور الأصيل الأصيل على النحو التالي:

١. العرفان المجرّد عن الشريعة، أو مع الحد الأدنى من الشريعة.

٢. المنسجم مع العقلانية الحديثة، ولا يخالفها.

٣. لا وجود فيه لمبحث القطب والإنسان الكامل.

٤. لا وجود فيه لصفات الأئمة الميتافيزيقية.

في حين أن العرفان الإسلامي، كما هو عند العرفاء المسلمين الكبار، يقوم على عدّة أصول مهمة، ومن أهمها:

١ـ وحدة الوجود، التي لها تأصل منقطع النظير في العرفان الإسلامي، خلافاً للتصوّف المسيحي واليهودي، الذي يغلب عليه طابع التفكير الثنوي.

٢. أنوار تجلي ذات الخلق تعالى التي تجذب السالك ـ بشرط فقره ومحو أنانيته ـ نحو الكمال بشكل تدريجي.

٣. الكمال الإنساني، الذي هو رهن بالفناء في الله، والبقاء بالله، والوصول إلى

مقام الخلافة الإلهية والولاية.

٤. نفي الاعتماد على العقل المادي؛ لكونه عرضة للوهم والخيال.

العرفان عند كديور

نلاحظ أن عرفان الدكتور كديور لا يؤدي إلى محو الأنانية وإظهار الفقر في السالك، من خلال النفي التدريجي لأحكام الشريعة وعدم التعبد الكامل لله تعالى. يضاف إلى ذلك أن الاعتقاد الكامل أو النسبي بالعقلانية الحديثة، التي ترفض الصفات الميتافيزيقية في الأئمة؛ لمجرد مخالفة العقل المادي، لا يمنح قيمة للعقل المجرد. كما يرفض الفناء والبقاء ومقام الخلافة الإلهية من خلال نفي الإنسان الكامل. ونستبعد أن يكون هناك موضع لوحدة الوجود في منظومة العرفان عند كديور؛ لعدم إمكان إدراكها بالعقل الحديث.

وهنا نتساءل: في أي مقطع تاريخي، وعند أي عارف مسلم، وفي أي مؤلَّف عرفاني، يمكن العثور على مثل هذا العرفان الذي يصفه بكونه عماد المذهب؟! وعن أي باطن للشريعة يتحدث عرفان كديور؟! وأساساً بعد غياب المباحث العرفانية الأساسية المتقدمة فأية مباحث يمكن لعرفان الدكتور كديور أن يتحدث عنها؟

وكذلك فإن حديث الدكتور كديور عن عقائد التصوّف، كحديثه عن عقائد التشيع، يحتوي على سوءٍ للفهم. إن عليه أن يستشهد بمؤلَّفات المتصوِّفة، ويثبت أنهم يذهبون إلى حجة الله الذي يتمتع باختيارات مساوية لاختيارات الله، وإن كان الله لا يعرفه.

إن النبي والولي في عرف العرفان الإسلامي هو التجلي التام لذات الله تعالى، ويتمتع بجميع الاختيارات الولائية، ولكن ليس بالاستقلال، بل بإذن الله، وفي طول قدرته تعالى. وعليه لا يمكن الحديث عن اختيارات مقابل الاختيارات الربوبية؛ إذ كيف يمكن المقارنة بين أفعال الفاعل بالقصد مع أفعال الفاعل بالتجلي؟! وأنّى لممكن الوجود أن يحاكي واجب الوجود تعالى، والله تعالى يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ**﴾؟!

إن نفي الإنسان الكامل يستلزم نفي العصمة عن جميع أفراد الإنسانية. وهذا ما يظهر في الفلسفة الإنسانية على ما هو موجود في المؤلَّفات الفلسفية والعلمية لأشخاص

مثل: فولتير، وروسو، ومونتسكيو، وديدرو، ودالامبر، ولوك، وهيوم، وكندورس، وكانت، حيث ترى هذه الفلسفة أن عظمة الإنسان ليست تابعاً لجذوره الإلهية، وإنما هي تابع لطاقاته العقلية ووجوده الأرضي. فإنما يمكن إدراك الإنسان بشكل صحيح إذا نظرنا إليه على أنه نسيج من العقل والحرية لتحقيق نفسه وشكوكه المتأصلة[١٣]. إن العقلية الكاشفة تستخرج من النقد والتشكيك، حيث يمكن تكذيب كل شيء، وليس هناك من يتمتع بمكانة خاصة، وليست هناك مرجعية لتعيين الحقيقة، وليس هناك أي شخص أو جهة في هذه الفلسفة يمكنها أن تدعي العصمة من الخطأ.

إن الفلسفة الإنسانية لا تقنع ممّن يؤمن بمبادئها أن يتركها في منتصف الطريق. فإذا أراد الدكتور كديور أن ينتمي إلى هذه المدرسة فهو مضطر إلى نفي وجود الإنسان الكامل بقول مطلق. وعليه أن ينفي حتى عصمة رسول الله. وعليه فإن نفي الدكتور كديور العصمة عن الإمام علي، ونفي كماله وحجيته وولايته، هو مشروع غير مكتمل، وسيبقى ناقصاً نقصاناً غير مبرر ما دام هو لم يلتزم بتسريته إلى أنبياء الله. وبذلك يتضح أن الدكتور كديور عالقٌ في برزخ بين الحداثة والتقليد، وبين الفلسفة الإنسانية ونظرية الإنسان الكامل. وعلينا أن ننتظر خطوته القادمة.

الهوامش

(١) صحيفة (شرق)، العددان ٧١٣ و٧١٤: ١٨. والعبارات المنقولة عن الدكتور كديور مأخوذة من هذا المصدر.

(٢) راجع مقال (الإمامة)، لأحمد فرامرزقراملكي، في مجلة (دانشگاه علوم إسلامي رضوي) التخصصية، العدد ٣ (ربيع عام ١٣٨١): ١٣٥ فما بعد.

(٣) المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، انتشارات دانشگاه طهران، عام ١٣٧٢هـ ش.

(٤) قد نقلت هذه العبارة، وغيرها من العبارات التي تفوّه بها الدكتور كديور، من صحيفة (شرق)، في العددين ٧١٣ و٧١٤: ١٨.

(٥) بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦.

(٦) رجال النجاشي ١: ٢٠٠، رقم ١٧٦ (نقلاً عن مقال: غلاة أز ديدگاه شيخ مفيد / www.seraj.ir).

(٧) المصدر السابق، رقم ٢٣٨.

(٨) تنقيح المقال ١: ٣٣٤ (نقلاً عن مقال: غلاة أز ديدگاه شيخ مفيد).

(٩) قد نوّه بعض كبار المتكلمين الشيعة إلى ضرورة عدم عد الغلاة من فرق الشيعة. وقد ذكر الشيخ جعفر السبحاني هذه الحقيقة في الجزء السابع من (الملل والنحل)، وانتقد بعض المؤرخين، مثل: النوبختي؛ لعدّه إياهم ضمن الفرق الشيعيّة.

(١٠) صحيفة (شرق)، العددان ٧١٣ و٧١٤: ١٨.

(١١) (سنت وسكولاريسم)، مقالات لعبد الكريم سروش ومحمد شبستري ومصطفى ملكيان ومحسن كديور: ٤٣٠ ـ ٤٣١، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط.

(١٢) صحيفة (شرق)، العدد ٦٣٢: ١٨.

(١٣) ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY" EDWARDCRAIG JOHN C. LUIK "ROUTLEDGE, HUMANISM, IN 532, NEW YOURK, ROUTLEDGE, 1998, 4. VOL, (528 PP) GENERAL ED.

الغلوّ
تعريفه والمسؤولية تجاهه

الشيخ حسين علي منتظري (*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

بعد التحية والسلام

فقد اخترت بحث الغلو لمؤتمر درس المعارف. وكما تعلمون فإن الغلو بعد أن كان مقصوراً على العامة فقد أخذنا نسمعه حالياً من أفواه الخاصة، مما يدعونا إلى الدهشة والعجب، ولذلك أتقدم إليكم بوصفكم أستاذاً لي أن تتفضلوا عليّ بتوجيهي ومساعدتي في هذا الاتجاه.

مع الشكر الجزيل

باسمه تعالى

بعد السلام والتحية

إن الإجابة التفصيلية ليست مقدورةً لنا، ولكننا نقول إجمالاً:

يستفاد من الروايات والتاريخ أن (الغلاة) هم الذين يشركون الأئمة عليهم السلام مع الله في العبودية والخلق والرزق، أو يعتقدون أن الله تعالى قد فوّض إليهم أمر تدبير العالم، أو أنه تعالى قد حلّ في وجود الأئمة أو أحدهم، أو أنهم يعلمون الغيب من غير طريق الإلهام، أو أن الأئمة عليهم السلام أنبياء، أو تناسخ أرواح بعضهم إلى البعض الآخر، أو أن معرفتهم عليهم السلام تغني العارف عن جميع التكاليف. وللمزيد يمكن الرجوع إلى بحار الأنوار ٢٥: ٢٦١، باب نفي الغلو في النبي والأئمة صلوات الله عليهم.

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، ويعدّ من أبرز فقهاء الحركة الإصلاحية الدينية، له مساهمات في الفقه الإسلامي، توفي عام ١٤٣١هـ.

وهذا ما اضطر الأئمة الأطهارعليهم السلام إلى التصدّي لهذا الانحراف. ومن ذلك قولهم: «احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدوهم.. الغلاة شرّ خلق الله.. يصغّرون عظمة الله.. يدّعون الربوبية لعباد الله.. والله إن الغلاة شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا»[١].

كان الغلاة يسعون عالمين أو جاهلين إلى تشويه الوجه الناصع للأئمة الأطهارعليهم السلام والشيعة الأبرار، والقضاء عليهم داخلياً، حيث أدت أفكار الغلاة إلى أن تذهب الفرق الإسلامية الأخرى إلى تصوير الشيعة بوصفهم متهاونين في فروع الدين وأحكامه، حتى أمر أبو حنيفة أصحابه بعدم رواية حديث الغدير، فقال له هيثم بن حبيب الصيرفي: ألم يُرْوَ لك حديث الغدير؟! فقال أبو حنيفة: «بلى، ولكنك تعلم أن الناس قد غلا منهم قوم».

ولكن لحسن الحظ فقد عالج الأئمة الأطهار، وخصوصاً الإمام الصادقعليه السلام والإمام الحسن العسكريعليه السلام، الموقف بشكل صحيح، وصانوا الشيعة الحقيقيين من الوقوع في خطر الغلو والانحراف. وطبعاً لابد من الالتفات إلى أن الأئمة الأطهارعليهم السلام يتمتعون بمراتب ومقامات عالية من العلم والإيمان لا يسع عامّة الناس إدراكها، ولذلك نجد بعض كبار الأصحاب في عهد الأئمة وبعدهم بقليل كثيراً ما يتهمون بالغلو؛ بسبب القول بتلك المراتب والدرجات للأئمةعليهم السلام.

قال السيد البروجردي: «كان السبب في ذلك يعود إلى القصور الفكري والعقائدي لبعض الشيعة، فكانوا لذلك ينسبون ذوي المعرفة الكاملة والعقائد الصحيحة من الشيعة إلى الغلو والإفراط»[٢].

وقال العلامة المامقاني بشأن محمد بن سنان، الذي ضعّفه أغلب الرجاليين، متهمين إياه بالغلو: «وقد بيّنا مراراً عديدة أنه لا وثوق لنا برميهم رجلاً بالغلو؛ لأنّ ما هو الآن من الضروري عند الشيعة في مراتب الأئمةعليهم السلام كان يومئذٍ غلوّاً، حتى أن مثل الصدوق عدّ نفي السهو عنهم غلواً، مع أن نفي السهو عنهم اليوم من ضروريات مذهبنا»[٣].

وفي الختام أذكر بمسؤولية المتمكنين علمياً ومادياً في بذل الجهود الشاملة في مجال العقائد؛ بغية إظهار الوجه الناصع والمشرق لمذهب أهل البيتعليهم السلام وعرضه لأهل العلم والثقافة وسائر الأمم والمذاهب، ليكونوا بذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً**﴾ (الأحزاب: ٣٩).

أسأل الله لكم التوفيق والنجاح، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

(١) الطوسي، الأمالي: ٦٥٠؛ بحار الأنوار ٥: ٢٦٥.

(٢) البدر الزاهر: ٢٩١.

(٣) تنقيح المقال ٣: ١٢٥.

ميثولوجيا نقد الحديث في تيار التنوير

د. بهزاد حميدية(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

تطوّرات الإمامة مؤخراً

أقيم مؤتمر (مكافحة التحجرّ والغلو في الدين)؛ إحياءً لذكرى الشيخ صالحي النجف آبادي، في الكلية الطبيّة في جامعة طهران. وقد تحدّث فيه عدد من الشخصيات المستنيرة في المسائل الدينية. ويمكن عدّ هذا المؤتمر مواصلة للنهج الذي بدأ بمحاضرة الدكتور عبد الكريم سروش في نهاية شهر تير من عام ١٣٨٤هـ ش، في جامعة السوربون الفرنسية، وردوده على الانتقادات التي وجهت إليه؛ وكذلك محاضرتي الدكتور محسن كديور في ليلة الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك، وشهر محرم الحرام.

وفي هذا النهج الجديد ـ الذي يبدو أنه سيشتد في المستقبل ـ يتم الخدش بمفهوم الإمامة عند الشيعة عن طريق التأكيد على النبوّة والخاتمية. ومن خصائص هذا النهج تقديم بديل للإمامة قريب من مفهومها عند أهل السنة (نفي النصب الإلهي للإمام)، ودعوى التحريف التاريخي لمفهوم الإمامة عند الشيعة. وكأن المستنيرين في هذا النهج قد عثروا على اكتشاف جديد فهبّوا بأجمعهم لمؤازرة الدكتور سروش في مكافحة الغلو، فأخذوا يهاجمون الصفات الميتافيزيقية للأئمة، من قبيل: العصمة، وعلم الغيب، والشفاعة، والتوسل، وحجة الله، والإنسان الكامل والقطب، وذهبوا إلى كونها من الغلو، وقد اختلقها المختلقون والوضاعون. وعليه يمكن تقييم الإمامعليه السلام على ما هو عليه من الصفات الطبيعة التي هي بمتناول الجميع، مثل: العقلانية، والعدالة، وما إليها.

(*) باحث في علم الكلام والدراسات الإسلامية.

إن ما تحظى به الإمامة من الأهمية الإلهية في علم الكلام، وما تقتضيه من التبعات المصيرية في الشؤون السياسية في الإسلام، تفرض علينا أن نقوم ببحثٍ نقديٍّ لكلام محسن كديور ومحمد تقي فاضل ميبدي.

تعرض الدكتور كديور في هذا المؤتمر إلى الإشادة بالمنزلة العلمية للشيخ النجف آبادي في نقد الغلو، وقال: «إن الانتقادات التي وجهها الشيخ صالحي النجف آبادي إلى آراء العلامة الطباطبائي جديرة بالاهتمام للغاية. وقد كانت الدقائق التي أشكل فيها على «الميزان» من السعة والدقة والعمق بحيث أثارت دهشة العلماء. وكذلك النقد الذي وجهه إلى مؤلَّفات الأستاذ مطهري»[1]. وطبعاً دون أن يذكر نموذجاً واحداً لهؤلاء العلماء المندهشين.

نقد الحديث عند المتأخرين

وإذا أعرضنا عن ذكر الشيخ النجف آبادي وأفكاره ومؤلَّفاته فإن ما يحظى بأهمية في هذا الشأن عند الدكتور كديور هو «أن صالحي النجف آبادي قد تعرض لنقد الروايات بملاك القرآن والعقل.. وأن تفسيره لم ينشر.. وأن على أسرته واجب القيام بطبع مؤلفاته، ومن بين مؤلَّفاته التي لم تنشر تفسير آية التطهير.. وأن صالحي سيد نقد الحديث.. وقد زرته قبل أسبوع من وفاته، وقد تحدثنا عن مؤلَّفاته في الغلو، فقال متحمساً: يجب مواصلة هذا البحث، وأكد على ضرورة العمل على هذه المسألة في الظروف الراهنة... لقد كان نقد الحديث محور نشاط الشيخ النجف آبادي.. وإن علومنا الحوزوية علوم حديثية.. وإن محور التفكير الإسلامي الشيعي المعاصر يدور حول روايات الأئمة عليهم السلام... كان إبداع الشيخ صالحي في تحديد الروايات المختلقة التي تبدو سليمة من حيث السند.. إن خبرة الشيخ صالحي في مجال الإمامة تفوق خبرة غيره».

نلاحظ أن نقد الحديث في رأي محسن كديور أمر مستحسن للغاية، وهو حالياً غير معمول به في الحوزة العلمية للأسف الشديد. مضافاً إلى أنه لا ينبغي في نقد الحديث الاكتفاء بحدود معالجة السند، بل لابد من الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، واعتبار بعض الأحاديث موضوعة، حتى مع تمامية سندها. والملاك في ذلك عند الدكتور كديور هو القرآن والعقل.

إلى هنا يبدو أن الدكتور كديور لم يأتِ بشيءٍ جديد؛ إذ إن الرواية المخالفة لنصّ القرآن يضرب بها عرض الجدار، حتى عند علماء الحديث التقليديين. كما أن الرواية إذا كانت صحيحة السند، وخالفت حكماً عقلياً قطعياً، كما لو أجازت اجتماع النقيضين، فليس هناك من علماء الحديث من يتردّد في رفضها. فأين هو التجديد والإبداع في فكر الدكتور كديور؟!

كما صرَّح الشيخ محمد تقي فاضل ميبدي بهذه الحقيقة البديعة، حيث قال: «علينا الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن علينا؛ لإثبات صحّة الروايات، أن نخضعها لروح القرآن. وروح القرآن هي العدل. وعليه كل ما يخالف روح القرآن لابد من ضربه عرض الجدار. فمثلاً: إذا كان جعل دية المرأة نصف دية الرجل يوماً ما عدالةً فعلينا حالياً أن نقيس هذا الموضوع وفقاً للعدالة الراهنة»، حيث اعتبر العدالة مفهوماً عرفياً ومتغيّراً[٢].

ومن خلال هذا الكلام يتضح أن العقل المعاصر هو الملاك في صحة وسقم الروايات في نقد الحديث عند المتنورين. وبذلك يعود الحكم المطلق إلى العقل، ولا دور للقرآن في البين إلا مجرد التسمية.

هل يصح الاستناد إلى العقل لنقد الحديث؟

ومن هنا علينا أن نرى هل أن للعقل البشري المستقل عن مضمون الوحي أن يدرك الواقع دائماً دون الوقوع في الخطأ؟ إن الاستناد المسرف إلى العقل الحديث هو من الفرضيات التنويرية غير الثابتة، والتي زعزعت كل أبحاثهم. إن خلاصة ما يقوله كديور وفاضل ميبدي هو أنه لو كانت الرواية صحيحة السند، وقالت بأن دية المرأة نصف دية الرجل مثلاً، فلابد من تجاهل مثل هذه الرواية؛ وذلك لمخالفتها للعقل المعاصر؛ لأنه يرى العدالة في المساواة بين الرجل والمرأة في الدية. والسؤال الذي يتعين على المستنير أن يجيب عنه هو: لماذا يحصر العدل في المساواة، ولا يفسِّره بأنه إعطاء كل ذي حقّ حقه؟ مضافاً إلى أنه لو كان العدل يعني المساواة عند العقلاء فلماذا لم يصدر الإسلام مثل هذا الحكم قبل خمسة عشر قرناً؟ لو كان الجواب يستند إلى اختلاف الظروف في ذلك الزمان يرد التساؤل الآخر، وهو: ما هي الظروف الخاصة التي كانت سائدة في صدر الإسلام وحالت دون الحكم بمساواة دية المرأة ودية الرجل؟ ألم يُلغِ الإسلام كثيراً من

القوانين الظالمة والمجحفة في حق الإنسانية وضد المرأة، من قبيل: وأد البنات، ومنعهن من التملك، وأقام بدلاً منها قوانين جديدة تتوافق وروح العدالة الإسلامية؟ إذا لم يقدِّم المستنيرون إيضاحاً عن الوضع التاريخي الذي حال ـ بزعمهم ـ دون الحكم بالمساواة بين دية المرأة والرجل فإنهم سيتهمون بالإسقاطية، وإصدار الأحكام المسبقة.

والمسألة الأخرى: إنه بناءً على التفسير المستنير لو أن روح القرآن (العدالة) تعارضت مع نصّ القرآن فما هو العمل؟ فمثلاً: اختلاف الإناث عن الذكور في الإرث لا يتناغم والعقل المعاصر، ولا تقرّه الدول الغربية والقوانين العلمانية، ومع ذلك فقد صرح القرآن به، فهل نعمل نفس طريقة الاتجاه المستنير في نقد الحديث على القرآن أيضاً، ونعتبر ما جاء فيه، رغم اعتباره وقطعية صدوره، من التراث القديم المنتهية صلاحيته، والتضحية به على أعتاب العقل الظني المعاصر، والذي هو مفعم بالوهم والخيال؟!

إضافة إلى ملاك القرآن والعقل في (نقد الحديث) فقد أشار الشيخ محمد تقي فاضل ميبدي إلى ملاك ممتع آخر، ضمن استعراضه لأفكار صالحي النجف آبادي، ونقد آراء المتقدمين، المعصومين منهم وغيرهم، وقال: «إن صحة السند في الأحاديث والبحوث الاستدلالية كان من الأساليب النقدية القديمة، أما حالياً فقد ظهرت أساليب جديدة في النقد، ومنها: النقد التطبيقي لنصّ الحديث»(٣). وقد أشار الشيخ فاضل ميبدي إلى حرمة القضاء على المرأة، وقال: «لا إشكال في هذه المسألة من حيث السند والبحث الاستدلالي، ولكن ينبغي في نقدها أن نأخذ بنظر الاعتبار إمكانية تطبيقها في المجتمع المعاصر؛ إذ ينبغي للدين أن يلبي حاجات المجتمع. وإذا لم يعمل على تلبيتها فسوف لن يكون مجدياً إلا لليلة القبر». وقال ضمن بيانه أن كل شيء قد يكون له تعريف صحيح في زمن، ولا يكون هذا التعريف صحيحاً في زمنٍ آخر: «إن جميع المفاهيم، ومنها: المفاهيم الشرعية، آخذة في التغير والتطور».

يجب الإقرار بأن (النقد التطبيقي للنص) على النحو الذي تقدم به الشيخ فاضل ميبدي من المفاهيم المبهمة والغامضة، التي يجب أن تقطع مشواراً طويلاً من التحول والتطور والتكامل ليتضح معناها. إن الإبهام العميق لهذا المفهوم يمكن بيانه ضمن عدة أسئلة: هل أن مجرد انتفاء تطبيق النصّ يشكل ملاكاً لتركه أو أنه رهن بامتناع التطبيق واستحالته؟ ألا توجد أيّة أهمية لمعرفة سبب انتفاء تطبيق النصّ؟ هل انتفاء تطبيق النصّ

يؤدي بنا إلى إلغاء الحكم الأولي أو أنه يتعيّن علينا حينها المصير إلى الحكم الثانوي؟ فلو تم حظر الحجاب في مجتمع، كما حصل في عهد رضا خان بهلوي المشؤوم، هل نحكم حينها بإلغاء حكم الحجاب الذي نصّ عليه القرآن؛ لأن حكم الحجاب ليست له أية جدوائية لذلك المجتمع، ولا ينفع إلا في الليلة الأولى من القبر؟!

مضافاً إلى أنه كان على الشيخ فاضل ميبدي أن يدقق أكثر في أن (النقد التطبيقي) لا يمكن إجراؤه على كل نصّ؛ فإن تطبيق هذا النوع من النقد على الدين يؤدي إلى نظرة براغماتية للدين، وهو عبارة أخرى عن علمنة الدين، وإنزاله من مرتبة التجريد والوحي والسلطة على الإنسان، ليغدو ألعوبة بيد الإنسان، ليفصِّله على مقاسه كيف شاء. لقد حاول الشيخ فاضل ميبدي أن يدخل الرؤية البراغماتية في تفكيره، دون أن يتدبر في جذور النزعة البراغماتية. هذا في حين أننا نستبعد أن يذهب الشيخ ميبدي إلى عدم الإيمان بالوحي في الدين.

الغلوّ وعلم الإمام الحسين بشهادته

قال الدكتور كديور في مؤتمر (مكافحة التحجرّ والغلو في الدين) حول ثورة الإمام الحسين عليه السلام: «أراد الشيخ النجف آبادي أن يثبت أن الإمام الحسين كان يريد القيام بعمل معقول. وعليه فإننا ننكر علمه للغيب، حيث إن الإمام عندما يريد اتخاذ القرار لا يتخذه انطلاقاً من العلم اللدني، وإنما انطلاقاً من العقل. وهنا يدخل الشيخ صالحي النجف آبادي في إشكال جادّ مع العلامة الطباطبائي»[٤].

لقد دافع الشيخ صالحي عن النظرية القائلة بأن الإمام الحسين عليه السلام، وإن كان يعلم مسبقاً بأنه سوف يستشهد، ولكنه لم يكن على علم بأن استشهاده سيكون في هذا السفر إلى كربلاء. وإن هذه المسألة، التي أثارت جدلاً كبيراً في وقتها، لم تبلغ حدّ إنكار علم الإمام للغيب مطلقاً. لقد ركّز الشيخ صالحي نجف آبادي في أبحاثه على كلٍّ من الحكومة الإسلامية كهدف للإمام الحسين عليه السلام، وعلى بحث علم الإمام. ولكن بما أنه كان يبحث أيضاً في مجال الغلو يبدو أنه كان يُظهر لمسألة علم الإمام عليه السلام حساسية أكبر، وخصوصاً أنه كان يرى أنه من دون ذلك لا يمكن إثبات البحث الأول، وهو سعي الإمام من خلال ثورته إلى إقامة الحكومة الإسلامية؛ إذ لا يمكن تصوُّر شخص

يسعى إلى إقامة حكم وهو يعلم أنه سوف يستشهد.

ونقول في الإجابة عن هذه الشبهة: من الواضح أن الإمام في ثورته كان يؤدي ما هو مفروض عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعي إلى إقامة الحكومة الإسلامية، كمقدمة لهذا الفرض، رغم علمه أنه سوف يؤدي به ذلك إلى الشهادة؛ لأنه يتوخى أداء الواجب، دون تحقيق النتائج.

ومهما كان فالذي يهمنا هنا هو الإشارة إلى العناصر التي شكلت الأسس الفكرية للشيخ النجف آبادي، وأثرت في الإطار الفكري للدكتور كديور، فعمل على توسيعها. إن الدكتور كديور؛ بتجاهله للنقود الكثيرة التي تعرض لها الشيخ النجف آبادي[٥]، استفاد من بحوثه حول نفي العلم الجزئي للإمام الحسين عليه السلام في ما يتعلق بحادثة استشهاده؛ بغية دعم وتأييد أفكاره، وعمل على توسيعها إلى الحد الذي يعبِّر عنها بالميتافيزيقية. وقد سبق في كتاباتي، التي نشرت في ثلاثة عشر عدداً من صحيفة (رسالت)، أن انتقدت مدَّعيات الدكتور كديور، وأثبتّ بالأدلة والأسانيد عدم صحة الأدلة التاريخية والعقلية التي أقامها على نفي الصفات الميتافيزيقية للأئمة عليهم السلام[٦]، وأن ما نقله عن المامقاني، من أن أكثر العقائد الشيعية الراهنة من الغلوّ، غيرُ صحيح ومحرّفٌ تماماً.

كما قال الدكتور كديور في المؤتمر المذكور: «ليس هناك حالياً من يقول: إنه غالٍ، أو متحجرٌ. فلا بد من تحديد ذلك. وقد أثبت الشيخ صالحي النجف آبادي في مؤلَّفاته أن الفكر الحقيقي في مجال الإمامة لو تجاوز الخط الذي وقف عنده سيغدو غلوّاً».

وطبعاً لم يتضح سبب ذهاب الشيخ صالحي النجف آبادي، وبتبعه الدكتور كديور، إلى القول بأن نفي علم الغيب، والنصب الإلهي، وما إليهما، مائزٌ بين الغلو وغيره. وربما استدلا لذلك بالعقلانية المعاصرة التي تسود العالم، فنقول: إن هذه العقلانية محلّ بحث ونقاش واسع.

وقال الشيخ محمد تقي فاضل ميبدي في هذا المؤتمر: «إن أساس الإسلام هو العقل. ويرى الشيخ صالحي النجف آبادي أن الغلو هو آفة العقل. ويقول: إن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل، والسقوط في شرك الغلو والعصبية، وهي مسألة تسود

العالم الثالث أكثر من غيره». وضمن إشارته إلى تحكيم العقل، والنقد المضموني، الذي ذكره ابن خلدون كأحد أساليب النقد، قال الشيخ فاضل ميبدي: «يمكن إدخال هذا المدعى في النصوص الدينية أيضاً». وأضاف: «إنّ الشيخ صالحي يرى أن الدين الموجود حالياً عندنا مشوبٌ بالأخطاء، وبحاجة ماسة إلى تصفيته من الشوائب. وإن كتاب «شهيد جاويد» كان أول مؤلّف علمي في هذا الاتجاه». وقال: «لا ينبغي لعالم الدين أن يعترف بخطوط حمراء ترسم حول البحث العلمي»[٧].

إن (العقل) في كلام الشيخ فاضل ميبدي يفتقد إلى الوضوح. فالعقل في النصوص الدينية هو (ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان). وفي كتاب العقل من «الكافي» عُرِّف العقل بأنه المطيع للباري تعالى محضاً. ومن جهة أخرى فإن العقل الحديث هو الذي يرتب الوسائط المادية على أفضل شكل؛ للوصول إلى الأهداف المادية. فعلينا هنا أن نرى ما هو العقل الذي يكوّن أساس الدين؟ أجل، إن العقلانية المنطقية البحتة، وغير الممتزجة بالأوهام والظنون، والتي تؤدي إلى الانقياد لله تعالى، ولا تنظر إلى المعتقدات الحديثة نظرة انفعالية، بل نظرة انتقادية، هي التي تكوّن أساس الاعتقاد الديني.

كما أن الغلو الذي يعدّ آفة العقل مبهم أيضاً؛ فإن الغلو الذي ظهر في برهة من التاريخ تهمة كان يستخدمها الخصوم سلاحاً ضد بعضهم. والواضح هو أن الغلاة هم الذين أشركوا؛ بتأليههم الأئمة، أو إشراكهم مع الله في الخلق والأمر[٨]. ولكن هناك من نسب الغلو إلى كل من يثبت للأئمة صفة غير اعتيادية. فمثلاً: نقل الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد، أحد مشايخ قم، قوله: «إن أول مراتب الغلو نفي السهو عن النبي والإمام». وعليه يجب على الشيخ فاضل ميبدي أن يوضِّح مراده من الغلو، حتى لا يتهم عامة الشيعة الاثني عشرية، الذين يذهبون إلى عصمة الأئمة، وعلمهم الغيب، والنصب الإلهي، وظهور الكرامات على أيديهم، بالغلو، الذي هو آفة العقل.

إن عبارة الشيخ فاضل ميبدي، التي تعاطف بها مع الشيخ صالحي نجف آبادي، حيث قال: «إن الذوبان في شخص يؤدي إلى تعطيل العقل، والسقوط في شرك الغلو والعصبية»، قريبةٌ من العبارة القائلة: «حبّ الشيء يعمي ويصمّ». ولو أردنا أن ندقق في هذا المعنى فعلينا أن نفصل بين نمطين من الحب، أو نوعين من (الذوبان): الحب المستند إلى

العقل؛ والحب الأعمى، القائم على العواطف والأحاسيس، وغير العقلاني. فلو أن العقل أوجب علينا حبّ الكمال لم يعد هذا الحبّ يعمي أو يصمّ، ولم يؤدِّ إلى تعطيل العقل، ولا إلى العصبية. فحبّ الله، الذي هو الجمال المطلق، ليس له حدود، وليس فيه آفة؛ لقيامه على العقل. وعليه فمجرد مشاهدة حماس شخص في حبّه لا يسيغ لنا أن نتسرّع في إصدار الحكم عليه، واتهامه بالغلو المعطِّل للعقل. ولا يمكن اتهام الشيعة بالغلو وانعدام العقل بسبب حبّهم لأهل البيت عليهم السلام، لا باعتبارهم علماء وأتقياء (وهو ما يراه الكثير من أهل السنة) فحسب، بل لكونهم منصوبين من قبل الله، والذين يجب حبهم بأمر الله تعالى، حيث قال: ﴿**قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾. إذا كان القرآن حقّاً وصدقاً، وقد ذكرت فيه آية التطهير: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾، فعندها نجد مَن يرى عدم عقلانية حبّ هؤلاء المطهَّرين مرتكباً لما يخالف العقل. إن هؤلاء يذوبون أحياناً هياماً بفلسفة التشكيك ـ على النمط الغربي والعقل العلماني ـ إلى حدّ العصبية والغلو. وإن مقولة: إن عالم الدين ينبغي أن لا يعترف بأي خط أحمر في دائرة البحث العلمي هي بحدّ ذاتها خط أحمر يهدِّد العلم والدين ويحدِّدهما؛ إذ إن تجاهل هذين الخطين الأحمرين، المتمثلين بالمنطق والوحي، يؤدي إلى الانغماس والذوبان في قيم الحركة التنويرية.

الهوامش

(١) نقلاً عن وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (isna)، القسم السياسي، ٢٣/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

(٢) نقلاً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

(٣) نقلاً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

(٤) نقلاً عن وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (isna)، الخدمة السياسية، ٢٣/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

(٥) وهي انتقادات كثيرة، من قبيل: نقد الشيخ رفيعي القزويني في صفحتين، والعلامة الطباطبائي في رسالة (بحث مختصر حول الإمامة)، والشيخ الفاضل، والشيخ الإشراقي في كتاب «پاسداران وحي»، والسيد أحمد الفهري الزنجاني في كتاب «سالار شهيدان»، والسيد محمد مهدي المرتضوي في كتاب «يك تحقيق عميق تر در موضوع قيام إمام حسين»، ورضا الأستاذي في كتاب «بررسي قسمتي أز كتاب شهيد جاويد»، والشيخ الصافي الگلبايكاني في كتاب «شهيد آكاه»، والسيد محمد

النوري الموسوي في كتاب «پرتو حقيقت»، والشيخ محمد الكرمي في رسالة ضمها الى الجزء الثاني من شرحه لنهج البلاغة، ومحمد تقي صديقين الإصفهاني في كتاب «حسين ويذيرش دعوت» (المنتشر سنة ١٣٥١هـ ش)، ومحمد حسين الأشعري، وحسين الكريمي، والسيد حسن آل طه في كتاب «يك بررسي مختصر پيرامون قيام مقدس شهيد جاويد حسين بن علي‏»، والشيخ علي الكاظمي في «راه سوم»، (قم، ١٣٩١، في ١٢٨ صفحة)، والميرزا أبو الفضل الزاهدي القمي في كتاب «مقصد الحسين»، (قم، ١٣٥٠، ص٥٦)، ومحمد علي الأنصاري في كتاب «دفاع أز حسين»، وعبد الصاحب محمد مهدي المرتضوي اللنكرودي في كتاب (جواب أو أز كتاب أو)، والشيخ علي پناه الإشتهاردي في كتاب «هفت ساله چرا صدا در آورد؟». كما كتب الشيخ الأستاذ مطهري انتقادات مختصرة على هامش نسخة من كتاب «شهيد جاويد» طبعت فيما بعد، وقد كتب الشيخ صالحي النجف آبادي ردوداً على تلك النقود. كما ذكر الشيخ اليزدي في مذكراته أن شطراً من كتاب «حسين بن علي را بهتر بشناسيم» يختص بالردّ على هذا الكتاب.

(٦) طبعاً ذكرت في ذلك النقد أنه لا ينفي هذه الصفات صراحة، وإنما غاية ما يريد قوله: إنه وبمعزل عن صحة أو سقم تلك الصفات فإن الإمامة لا تدور مدارها، وإنما هي تدور مدار العقلانية، والعدالة، والشجاعة، والصفات الاعتيادية الأخرى، الموجودة عند سائر الناس، إلا أنه من الناحية العملية يتطرق إلى أمور تؤدي بالضرورة إلى نفي هذه الصفات.

(٧) نقلاً عن وكالة أنباء العمل الإيرانية، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٥هـ ش.

(٨) يجدر في هذا المجال ملاحظة التلخيص الذي قام به العلامة المجلسي، فإنه بعد نقل الروايات الكثيرة والمختلفة حول الغلو قال: «اعلم أنّ الغلو في النبي والأئمة‏ إنما يكون بألوهيتهم، أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبودية، أو في الخلق والرزق، أو أن الله حلّ فيهم، أو اتحد بهم، أو أنهم يعلمون الغيب بغير وحي أو إلهام من الله تعالى، أو بالقول في الأئمة‏ : إنهم كانوا أنبياء، أو القول بتناسخ أرواح بعضهم إلى بعض، أو القول بأن معرفتهم تغني عن جميع الطاعات، ولا تكليف معها بترك المعاصي (بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦).

الولاية من الصوفية إلى الصفوية

بين التصوّف والتشيّع

أ. محمد دهقاني (*)

ترجمة: علي الوردي

مدخل

يشكل مفهوم «الولاية» محور المنظومة الفكرية لدى المتصوفة. فالكثير من المكونات يمكن إقصاؤها من دون أن تتسبب في أضرار على جوهر المنظومة، بينما لو أقصينا عنصر الولاية، وعلاقة المريد بالمراد، فسوف لن يبقى من التصوف شيء.

ولمفهوم «الولاية» في الفكر الصوفي ذات الأهمية التي لمفهوم «الإمامة» في التشيع.

والتشيع ـ الذي يعني الاتباع ـ مبنيٌّ على الطاعة المطلقة للإمام. ومَنْ أنكر «الإمامة» فقد بات منكراً لحقيقة التشيع.

وما تدور حوله فقرات هذه الدراسة هو استعراض لعنصر الولاية في التصوف، ومقارنته بعنصر الإمامة في التشيع، لنصل في النهاية إلى النتيجة التي تمخضت عن دمج هذين العنصرين، ليتبلورا في دولة ستشهدها إيران لاحقاً، عرفت بالدولة الصفوية.

الولاية عند المتصوّفة

من وجهة نظر الصوفية فإن «الولي» هو قطب عالم الإمكان، ولولاه لساخت الأرض والسماوات ومَنْ عليها، ولتداعى الكون برمّته. ولذلك فإن تصور الكون خالياً من الولي يعد لدى الصوفية من المحالات.

(*) باحث إسلامي.

و«الولي» عندهم هو الإنسان الكامل الواصل إلى الحق، والبالغ مرتبة روحية لا يدانيه فيها أحد من الناس المعاصرين له. ويطلقون عليه «القطب»؛ لاعتماد الكون عليه. فلو فني القطب فني معه الكون بأسره. ولهذا اعتقدوا بأن الأرض لا تخلو من «قطب» أو «ولي»، فإذا ارتحل الولي حلّ محله (مباشرة) ولي آخر.

ويتميز الولي بالخفاء، فهو لا يعلن عن شخصيته أو يجاهر بها، وإنما يزاول حياته كشخص عادي، ويخالط الناس كأي فرد منهم.

ومع أنه يحمل عبء هداية الناس وإرشادهم إلا أنه لا يمتلك صلاحية دعوة الناس إلى نفسه، والترويج لها جهاراً.

وتعتقد المتصوِّفة أنّ الأولياء مخفيون، لا يعلم أمرهم إلا الله، ولا يعرفهم غيره؛ ويستندون في ذلك إلى الحديث القدسي المشهور عندهم: «أوليائي تحت قبابي، لا يعرفهم غيري»[1].

وإذا كان هذا هو حال الولي فكيف يتسنى له القيام بمهمة هداية الناس وإرشادهم؟

إن مهمة «الولي» الإرشادية ليست مهمة عامة تشمل جميع الناس، وإنما تنحصر مهمته في خصوص مَنْ طلب الهداية والإرشاد، وعندئذ يتبنى الولي هذا الشخص، ويعتني به، ويتولى مهمة إعداده الروحي.

و«الطلب» من المفاهيم الصوفية المهمة. وما لم يتحصَّل هذا «الطلب» لدى المرء فليس بإمكانه معرفة الطريق إلى الحقيقة. وهذا ما قصده مولانا ـ الشاعر جلال الدين الرومي ـ عندما ذكر أن «العطش» أهم من «الماء» فقال: «لا تطلب الماء واطلب العطش، حتى يفيض عليك الماء من كل صوب، من فوق رأسك، ومن تحت قدميك».

ويصور مولوي هذا الموضوع في كتابه «فيه ما فيه» بقوله: «بمجرد أنك وجدت نفسك تمتلك رأس المال، أي الطلب، فلا تقف عنده، وحاول جاهداً أن تضيف إلى طلبك طلباً كثيراً. ففي الحركة بركة، وإن لم تفعل فإنك تخسر ما عندك من رأس المال. وأنت لست أدنى مرتبة من الأرض. فالأرض تتحرك وتهتز، وتتقلب بالمعول، وبذلك تنبت وتعطي من كل زوج بهيج، لكنها إن تركت ولم تحرث ستتصلب وتشتد. فإنك إن وجدت في نفسك الطلب فجدّ بالسعي ذهاباً وإياباً، ولا تُقلْ: ما الفائدة من وراء هذا

السعي؟ فالفائدة سوف تظهر تباعاً من خلال ذهابك وإيابك»[٢].

لكن السؤال المهم هو كيف يتبلور عنصر «الطلب»، الذي هو في الحقيقة العنصر الذي يأخذ بيد السالك نحو «الولي»، كيف يتبلور ويظهر في صاحبه؟

في أغلب الأحيان ينشأ «الطلب» من خلال طرق خفية؛ فأحياناً ينشأ من خلال الإلهام الباطني؛ وفي أحيان أخرى ينشأ نتيجة حوادث وأمور خارجية تقع للسالك، فتوجد فيه نوعاً من التحول أو التبدل conversion. وبحول الله وقوته ولطفه وعنايته يتسنى للسالك العثور على «الشيخ» أو «المراد»[٣].

ويُعدّ مفهوم «العناية» من الركائز الأخرى التي يتكئ عليها الفكر الصوفي. والمراد من «العناية» هو اللطف الأزلي المقدَّر من قبل الله سبحانه، الذي يختص بطائفة من الناس ولا يشملهم جميعاً.

والتوفر على هذا العنصر، أي «العناية»، لا يخضع إلى منطق أو سلوك محدد، أو على الأقل هو خارج عن نطاق السلوك والمنطق البشري. ولذلك يعبر عنه الصوفية بـ «العناية غير المعلّلة» ويريدون بذلك خلوّها من العلل، وعدم معرفة السبب من شمولها لبعض الخلق وعدم شمولها لآخرين[٤].

وعلى كل حال فعندما تشمل «العناية» الإلهية أحداً من الناس سوف يقع في طريق الهداية، ويتحول بشكل لا إرادي إلى حلقة في سلسلة الهداية، التي يتصل أحد طرفيها بـ «الولي»، ليكون هذا الشخص من الآن فصاعداً خاضعاً لتربية وإعداد الولي نفسه.

ومن ميزات «الولي» المهمة هي اطّلاعه على مكنونات ضمائر أتباعه ومريديه الذين يشرف على تربيتهم، فهو ملمٌّ بما في نفوسهم، ولا تخفى عليه بواطنهم. وهذا يمكّنه من العمل على هداية كل واحد من مريديه، بقدر استعداده، وبقدر ما يملكه من مقوِّمات.

إذاً فالهداية التي يقوم بها الولي تتم بصورة فردية، وليس هناك ثمة دستور أو منهج يسير عليه كافة المريدين؛ ليهتدوا من خلاله، أو ليصلوا عبره إلى طريق الهداية، وبالتالي إلى غايتهم ومقصودهم النهائي.

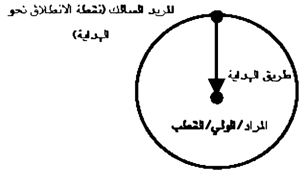
ومما تقدم يمكننا حصر خصائص الولاية الصوفية بالأمور التالية:

١. إن «الولي» لديهم شخص مخفيٌّ، لا يجاهر بنفسه، ولا يدعو لها بشكل علني.

٢ـ الحاجة / الطلب يوجد انجذاباً في قلب السالك يجره ويهديه باتجاه المراد / الولي.

٣. يقوم الولي بالهداية بصورة فردية، آخذاً بنظر الاعتبار استعداد كل واحد من مريديه.

ويمكن تصوير نموذج الولاية الصوفية من خلال الرسم البياني التالي:



فالمسافة بين كل واحد من المريدين وبين مصدر الهداية، الذي هو الولي، غير متساوية. يعني لو فرضنا أن «الولي» تحيط به مجموعة من الدوائر المتداخلة، وكل سالك استقر على محيط أحد هذه الدوائر، وبدأ حركته من النقطة التي استقر عليها باتجاه مصدر الهداية، الذي يشكل قطب الدوائر كلّها، أي الولي، فسوف يقطع كل سالك أو مريد (أو طالب هداية) شعاعاً مختلفاً ينطلق من محيط الدائرة المتعلقة به إلى المركز، وبذلك تتعدد الأشعة، وتختلف الطرق التي يسكلها كل واحد من المريدين، ولا ينطبق أحدها على الآخر، فلا يسلك مريدان طريقاً واحداً أو مسلكاً مشتركاً، فكل مسلك باتجاه مصدر الهداية يختلف عن المسلك الآخر في الطول والنوع، وربما يتقلص هذا الاختلاف إلى درجة يصعب التمييز بين المسلكين، إلا أن ذلك لا ينفي وجود التفاوت بينهما.

وبعد أن يجتاز السالكون هذه الطرق المختلفة فإنهم يصلون في النهاية إلى مقصد واحد، وهو مركز الدائرة، أي «الولي». ومن هنا ذهب المتصوفة إلى أن «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

وبهذه الصورة التي نشاهدها أعلاه نستطيع أن نجزم بأن الاتجاه الصوفي لا يتمتع ببعد اجتماعي، وإنما هو يركز بصورة أكبر على الفرد بشكل مستقل.

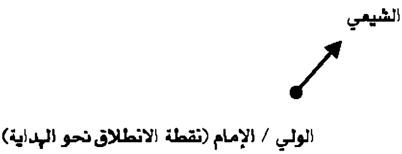
الولاية في المذهب الشيعي، مقارنة ومقاربة

لكن لو تحولنا إلى الولاية لدى الشيعة لوجدنا أن «الولي» أو «الإمام» تتسع ولايته

لتشمل كافة المسلمين. فهو يعلن عن نفسه للجميع، ويعرِّفها لهم. فهو ـ على حد قولهم ـ يتمتع بـ«الظهور»، وأحكامه سارية على الجميع، والكل ملزم بتنفيذها. كما على كل واحد من الشيعة معرفة إمام زمانه، ومن ثم اتباعه.

إذاً مسألة «الطلب» هنا ـ أي لدى الشيعة ـ غير مطروحة، ويحل محلها «التكليف» و«الوظيفة». ونقطة الانطلاق نحو الهداية هي ذات «الولي» أو «الإمام». والهداية هنا تتم بصورة جماعية وفردية على السواء، فعندما يصدر الإمام حكماً ما فالجميع ملزم بتنفيذ هذا الحكم.

ويمكن رسم نموذج الولاية لدى الشيعة على النحو التالي:



ونلاحظ من خلال هذا المخطط أن الولاية لدى الشيعة هي اجتماعية أكثر من كونها فردية، خلافاً لما وجدناه لدى المتصوِّفة. ففي هذا النموذج تحتل «الطاعة» مجالاً أوسع بكثير مما تحتله «الإرادة». وهذا أمر يبدو طبيعياً جداً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار الهدف الذي تبتغي الولاية الشيعية تحقيقه، وهو إقامة الدولة العالمية؛ فإن أكثر ما تحتاجه الدولة هو «الطاعة».

أما نظرية الحكم أو «الدولة» في نموذج «الولاية» الصوفية فهي غائبة تماماً.

الفرق الجوهري الآخر بين النموذجين هو في علاقة «الولي» بالله سبحانه من جهة، وبالناس من جهة أخرى، لدى كلٍّ منهما.

فـ «الولي» عند المتصوفة غير مصون من الخطأ، وليس هناك ضمان يبقيه في نفس المرتبة القريبة من الله سبحانه. فهو في علاقته بالله محتاط وحذر جداً؛ فإن من شأن أقل انحراف عن جادة الصواب إقصاءه من مقام القرب والولاية. ولذلك فإن كثيراً من الأعمال المباحة، أو حتى المستحبة للآخرين، تُعتبر مكروهةً لـ«الولي»، وربما تعد لديه من السيئات. وعندهم بهذا الصدد روايات وأحاديث كثيرة. اشتهر من بينها: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[٥].

لكن «الولي» أو «الإمام» لدى الشيعة مصونٌ من الخطأ، ويصطلحون عليه بـ«المعصوم». وإضافة لذلك فإنه مطّلع على خزانة علم الله اللامتناهي، فلا يمكن أن نتصور وقوع الخطأ منه، سواء في القول أو الفعل. فكل قول أو فعل يصدر عنه فهو عين الحقيقة والصواب، ولا يحق للعقل البشري المحدود الاعتراض عليه.

وبناءً على ذلك فإن علاقة «الإمام» بالناس ـ لدى الشيعة ـ تتبلور في ولايته المطلقة عليهم، سواء الولاية التكوينية أو التشريعية، فله الحق في التصرف بأرواح الناس وأموالهم.

وعلى الرغم من التصرف الذي تقره المتصوِّفة لـ«الولي» في روح ومال «المريد» إلا أن ذلك التصرف ليس تصرفاً قهرياً، وإنما يخضع لإرادة «المريد» نفسه، وعلى «المراد» مراعاة كل جوانب الحيطة والحذر في ذلك(٦).

وبالإضافة إلى ذلك فإن تصرف «المراد» بروح ومال «المريد» إنما هو من أجل تربية المريد، أي التربية الفردية فحسب، وليس لهذا التصرف غاية اجتماعية أو سياسية على الإطلاق.

ومن هذا المنطلق ينطلق المتصوِّفة في تكريسهم للعزلة والرياضة الروحية والابتعاد عن الدنيا وملذاتها (التي من أبرزها المشاغل السياسة والمناصب الحكومية).

والحاصل أن نموذج الولاية الصوفية لم يُصَغْ ولم يُعَدّ من أجل إدارة الدولة وممارسة الحكم، بخلاف ما عليه نموذج الولاية الشيعية، الذي يهدف لإقامة حكومة عالمية شاملة، تحقق السعادة للفرد والمجتمع على السواء.

ومما يجدر ذكره أن كلا النموذجين قد يوظّفان توظيفاً سيئاً مخالفاً لما يبتغيانه، وذلك إذا تحوّلا من النظرية إلى التطبيق.

فعلى الرغم مما تهدف إليه نظرية الولاية الشيعية من تحقيق الدولة العالمية الشاملة، التي تسود كافة أرجاء الأرض، إلا أنها إذا ما خرجت إلى حيِّز التطبيق فإنها تتمظهر بصورة المعارض للدولة، والمناهِض لنظرية الحكم؛ وذلك لأن الشيعة يخصون الولاية بالإمام الغائب، الذي لا يتيسر ظهوره «في الوقت الحاضر»، كما لا يعلم إلى متى سيدوم غيابه، وكل حكومة تقام في زمن الغيبة فإنها تعد «غاصبة»، وعلى أبناء الشيعة الوقوف في وجهها والتصدي لها، وفي حال خافوا الضرر على أنفسهم أو مالهم فليس عليهم

سوى مداراتها ومسايستها، عملاً بمبدأ التقية، إلى أن تزول.

أما نظرية «الولاية» لدى المتصوفة فبالرغم من أنها لم تُصَغْ لإدارة البلاد وإقامة الحكم فيها إلا أن واقعها التطبيقي يمنح «الشيخ» أو «الولي» صلاحيات واسعة جداً، بحيث تمكنه من إنشاء الحكومة وإدارتها بكل سهولة[٧]. وهذا ما حدث بالفعل؛ إذ شهد تاريخ إيران قيام دولتين صوفيتين، هما: دولة الفدائيين (سربداران)؛ والدولة الصفوية.

والجدير بالذكر هو أن الدمج بين «ولاية» المتصوِّفة و«ولاية» الشيعة قد تجسد إلى حد كبير في الدولة الصفوية. فالشاه فيها يمثل «المرشد الكامل»[٨]، الذي يقع على عاتقه هداية الناس وإرشادهم نحو الخير والصلاح. وهذا الجانب يتطابق مع الولاية الشيعية. أما الولاية الصوفية فتتجسد في شخص الشاه من ناحية كونه لا يرتجي من الناس «الطاعة» فحسب، وإنما التحوُّل إلى مريدين له.

ومنذ ذلك الحين أصبحت الولاية الظاهرية على الخلق، التي يبتني عليها الفقه الشيعي ويقوِّمها في الوقت نفسه، والولاية الباطنية، التي هي محور الفكر الصوفي، تتجسّدان في شخص الشاه، وتمنحانه نفوذاً واسعاً، وسلطةً لا حصر لها.

ونظراً للنموذج الصوفي للولاية فإن على الشاه الذي يسعى ويحرص على هداية الناس أن يكون مطلّعاً على ضمائر وبواطن الناس، الذين هم رعيته ومريدوه في الوقت نفسه.

ولكي يبرهن على ولايته الروحية والباطنية فلابد أن يكون الشاه «جاسوس القلوب»؛ وذلك أن هذه الفقرة كانت من المعتقدات السائدة لدى المتصوِّفة، وكانوا يعبرون عن ذلك بأن الأولياء «جواسيس القلوب»[٩].

ومن أجل أن يثبت الشاه أنه من جملة الأولياء الموسومين بـ «جواسيس القلوب» كان لابد له من بثّ جواسيسه بين الناس، وكان يلزمهم أن يطّلعوا على أدق تفاصيل حياة الناس، وقد يصل به الأمر أحياناً ليقوم هو بنفسه بالتجوال ليلاً متنكِّراً. وقد أثار ذلك فضول العامة، بحيث بدأت الأساطير والقصص تحاك حول سلوك الشاه الغريب هذا[١٠].

ومن جهة أخرى فقد كان من العسير على الشاه القيام بهداية الناس كلٌّ على حدة وبشكل منفرد، فكان لابد للجهاز الحاكم للدولة الصفوية من إيجاد الحل لهذه المشكلة، وقد توصل أخيراً إلى حلٍّ مفاده أنّ الناس يسيرون بشكل جماعي ـ من حيث

يشعرون أو لا يشعرون ـ نحو الحقيقة التي ينشدها الشاه.

وبذلك كانت الروحانية الصفوية تُعَدُّ الذراع الإرشادي الأيمن «المرشد الكامل» للشاه، وتعينه على إرشاد الناس وهدايتهم.

ومنذ ذلك الوقت أُقصي عنصرا الطلب والحاجة، ولم يعد لهما دور في مسألة الهداية.

فقد كان الشاه يقف على رأس الهرم، ويرمي بشباك الهداية في بحر المجتمع؛ ليصطاد السمك التائه، الذي هو الرعية الضالة والعامة من الناس؛ ليسوقهم نحو الحقيقة التي يبتغيها هو.

وعلى هذا النحو تمكنت الدولة الصفوية من تفريغ نموذجي الولاية: الشيعي؛ والصفوي، من محتواهما، وبالتالي توظيفهما في عكس ما كانا يهدفان له.

فلقد أصبح التشيع، الذي عارض التوقيت، ولم يحدد وقتاً لدولة العدل والقسط المتعلقة بالإمام الغائب؛ وذلك من أجل معارضة كل حكومة تقام قبل الغيبة، مساهماً في دعم وإسناد حكومة دنيوية، على خلاف الهدف الذي كان ينشده.

أما التصوف، الذي كانت دعوته تنصبُّ على تربية الإنسان وتهذيبه وإعداده روحياً بوصفه فرداً محدَّداً، فقد تحوّل الآن إلى مشروع لهداية المجتمع بأسره.

لقد تمكنت الدولة الصفوية من خلال توظيف هذا الدمج بين النموذجين أن تصمد لقرنين من الزمن، لكن النهاية البائسة أثبتت مرة أخرى بأن الخلط والدمج بينهما على هذا النحو من شأنه جرّ الويلات على الدول والحكومات التي توظفه براغماتياً.

الهوامش

(١) حول شهرة هذا الحديث لدى الصوفية راجع: باقر صدري نيا، موسوعة التراث الصوفي: ١٦٦، سروش، طهران، ١٣٨٠هـ ش (فارسي).

(٢) مولانا جلال الدين محمد البلخي، فيه ما فيه: ٢٤٧، تصحيح: بديع الزمان فروزانفر، الشركة الخاصة لناشري الكتب الإيرانية، طهران، بي تا.

(٣) «وبمجرد أن وضع المريد الصادق قدمه على طريق الطلب، وأقبل على جذبات العناية، وأدار ظهره لمألوفات الطبع ومستلذات النفس، واتجه بكله لجناب العزة، عندئذ يفيض عليه جناب العزة جمال الشيخ الكامل الواصل، لينعكس في مرايا قلبه» (نجم الرازي، مرصاد العباد: ٢٤٠، باهتمام: محمد أمين رياحي، مؤسسة النشر العلمية والثقافية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٥).

(٤) فيه ما فيه: ٢١٢ ـ ٢١٣. وبهذا الصدد يقول نجم الدين الرازي، في مرصاد العباد: «في البدء تكون الهداية، لكن ليس بواسطة الأنبياء، ولا بالاستعانة بالشيخ المراد، وإنما جوهرها الطلب، الذي يكمن في بواطن القلوب، والذي يتكون بواسطة العناية» (مرصاد العباد: ٢٢٧).

(٥) موسوعة التراث العرفاني: ٢٢٠.

(٦) راجع بهذا الصدد: عز الدين محمود الكاشاني، مصباح الهداية: ٢٢٠ ـ ٢٢٨، تصحيح: جلال الدين همايي، هما، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٧٦.

(٧) لقد قرن مشايخ الصوفية منذ البدء إمكانياتهم وقدراتهم الروحية بما يتمتع به الملوك والزعماء من النفوذ والسيطرة. وقد عملوا جاهدين على تحقيق مثل ذلك النفوذ. وكثيراً ما طمحوا لذلك. وأبرز ملامح ذلك الطموح هو ما نجده من إطلاق اسم الملك أو السلطان على مشايخ الصوفية المتأخرين.

(٨) سيوري، راجر، إيران در عصر صفوي (إيران في العهد الصفوي): ٢، ٩٠، ٩٧، ترجمة: كامبيز عزيزي، منشورات المركز، طهران، الطبعة العاشرة، ١٣٨١.

(٩) نقرأ في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي (٣٨٠هـ)، نقلاً عن أبي عبد الله الأنطاكي: إذا جالستم أهل الصدق فجالسوهم بالصدق؛ فإنهم جواسيس القلوب، يدخلون في أسراركم، ويخرجون من هممكم (الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: ٢٤، المكتبة الثقافية الدينية، مصر، بي تا).

وقد اطّرد ذكر هذا القول في كتب المتصوفة. واعتبره البعض من جملة الأحاديث. ويجدر بي هنا أن أبعث بشكري وتقديري لصديقي العزيز السيد شهروز خنجري الذي مكنني من العثور على مصدر هذا القول.

(١٠) لقد كان تجوال الشاه عباس في شوارع وأزقة مدينة إصفهان متنكراً في الليل مثاراً لفضول العامة، ومصدراً لحكاياتهم وأساطيرهم التي راجت كثيراً، والتي لازال البعض يتداول نقلها إلى يومنا هذا (إيران في العهد الصفوي: ٩٩).

منهج البحث التاريخي
معايير الدراسة وأخطاء المؤرّخين

حوار مع: الشيخ محمّد هادي اليوسفي الغروي(*)

التاريخ واليقين

هل هناك يقين في التاريخيّات أم أنّ الدراسات التاريخيّة لا تنتج سوى مجموعة معطيات ظنيّة على أحسن حال؟

إنّ الأمور التاريخيّة لا تؤدي إلى يقين إلا بمقدار ما يعطيه حساب الاحتمالات، حسب تعبير الشهيد الصدر.

طبعاً، حين نقول: الشهيد الصدر فإننا نقصد ما أدخله الصدر في الدراسات الحوزوية، وإلاّ فحساب الاحتمالات يعود لـ«باسكال»، الفرنسي المعروف.

وعليه يصح حتى في المسائل التاريخية إعمال حساب الاحتمال، بمعنى تجميع القرائن، مما قد يؤدي إلى اليقين.

ولكي نعطي مثالاً نقول: في مسائل القضاء الإسلامي ثمة مسألة تدور حول كفاية علم القاضي في الأمور القضائية. فبناءً على المعروف المشهور من كفاية علم القاضي في هذه المسائل، سواء الحقوقية منها أو الجزائية، كثيراً ما يحصل هذا العلم بتجميع القرائن، أي من تجميع القرائن يصل القاضي إلى مستوى العلم العادي، وهو علمٌ يكفي في كثير من الأمور والحالات.

والأمر كذلك في المسائل التاريخية، أي أحياناً يحصل للمتتبع الممارس من تجميع القرائن ظنٌّ متاخم للعلم أو العلم العادي. إلاّ أنّ هذا لا يجري في المسائل التاريخية كافّة،

(*) مؤرّخ، صاحب «موسوعة التاريخ الإسلامي»، ناقد ومحقق في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام. وقد أجرى هذا الحوار وأعدّه: مهدي الأمين، حيدر حب الله، أحمد أبو زيد، زين العابدين شمس الدين، علي عباس الموسوي.

بل إن تجميع القرائن إنّما يكون في مواضع متعددة أو مختلفة.

سقطات البحث التاريخي

❁ هل توجد ملاحظات ـ منهجية أو بيانية ـ على السائد في الكتابات التاريخية الموجودة دعتكم إلى القيام بمشروع موسوعة التاريخ الإسلامي؟ وما هي النقاط التي حاولتم تلافيها في موسوعتكم التاريخية هذه؟

❁ آخر النتاجات الحوزويّة في مجال التاريخ كان محاولة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي أو صياغته من المنظار الشيعي تقريباً، وليس من منظار أشمل. وقد لاحظنا أن هذا النتاج الحوزوي لم يكن كافياً للاعتماد عليه والاستناد إليه حتى في هذا الإطار.

وفي كتابتي للموسوعة التاريخية لاحظت جملة من الإشكاليات المنهجية والبيانية.

١ ـ مع العلامة المجلسي

لنبدأ أولاً من المجلسي في موسوعته الكبرى «بحار الأنوار». فقد حاول المجلسي ملء الفراغ التاريخي حسب إمكاناته في وقته، إلاّ أنّ الأوضاع الكتابية والتأليفية لم تبقَ على تلك الحال التي كانت عليها في عصره. فقد تغيرت الكثير من الأمور؛ نتيجة ظهور مستندات ومصادر وكتب عديدة لم تكن قد بلغتها يد المجلسي.

ومن هنا نرى أن محاولة المجلسي قابلة للتجديد، بل ينبغي تجديدها. وقد كان المجلسي مهتماً بأن تكون مصادره شيعية في كثير من الأحيان. ولهذا وجدناه يملأ الفراغ بكتب يراها أقرب إلى المناخ الشيعي، رغم أنها قد لا تكون الأقدم أو الأقوم، أي إنها مصادر ثانوية تنقل بالواسطة عن المصادر الأولية.

وهنا أعود وأؤكد على المستجدات التي طرأت، عنيت ظهور كتب كانت مفقودة، وقد غدت اليوم متوفرة محقّقة. إذاً فقد اختلف الوضع كثيراً من حيث المصادر.

إضافةً إلى ذلك نحن نرى أنّ الفراغ التاريخي يمكن أن يملأ بنحوين: تارةً عبر النظرة التاريخيّة الدقيقة، أي عبر التسلسل التاريخي؛ وأخرى عبر التبويب التاريخي. والذي يبدو أنّ العلامة المجلسي لم يعتمد النظرة التاريخيّة التسلسليّة، أي التاريخ الحولي، ونعني به الأحداث السنويّة المتتالية بحسب الوقوع.

ولا بدّ أن نضيف نقطة أخرى هنا، وهي أنّ العلاّمة المجلسي، حيث استخدم الطريقة التبويبيّة، اعتمد على المصادر التفسيريّة الشيعيّة، وجملة من منقولاتها، وإن كانت هذه المنقولات غير شيعيّة بالأصل أحياناً. وهذه نقطة جديرة بالاهتمام والملاحظة؛ إذ سدّ بها العلاّمة فراغاً.

وقد لاحظنا أنّ علماء السنّة قد استخدموا هذه الطريقة عندما رجعوا إلى تفسير «مجمع البيان»؛ إذ يكثر النقل التاريخي فيه عن التابعين. ولذلك طبعت مشيخة الأزهر هذا الكتاب ثلاث مرّات حتّى الآن.

٢ ـ العرش ثمّ النقش، توثيق التاريخ ثم تحليله

وهناك ملاحظة أخرى أساسية، وهي أن السائد من البحث التاريخي هو التاريخ التحليلي، أي ذاك التاريخ المبنيّ على النقل. ومن هنا تظهر إشكالية أنه لا بد من تثبيت العرش، ثم الشروع في النقش. فنحن بحاجة ماسة في البداية إلى نص مختار، تتركز عليه في المرحلة التالية عمليات التحليل.

وقد لاحظنا أن كثيراً من الأقلام المتأخرة ـ بما فيها الأقلام الشيعية ـ لم تقدم كتاباً مسلسلاً أو موسوعة شاملة، وإنما كتباً موردية أو مقطعية، تعالج بحثاً من البحوث التاريخية، سواء منها تاريخ السيرة النبوية أو تاريخ صدر الإسلام أو ما يلحق بالسيرة النبوية في عصور أئمة أهل البيت‰. فهذه الدراسات كانت تأخذ الجانب التحليلي، دون أن تستند إلى نصوص محققة مختارة. فقد كانت عملية اختيار النص لأجل ممارسة التحليل. وهذه نقطة ضعف يجب تلافيها، أي لا بد من سدّ فراغ النصوص المختارة.

إنّ الكتابة بلغة العصر أو قلمه أمرٌ جيّد، إلاّ أنّنا في البحث التاريخي نريد استحضار المصادر نفسها، أو لا أقل مع ممارسة نوع من التلخيص والاختصار، بحذف المقدار الخارج عن محل الشاهد فيها، دون ممارسة نقل بالمعنى.

٣ ـ إقحام النقد، الخلط بين التاريخي والكلامي

ومن الملاحظات إقحام النقد التحقيقي في محاكمة النصوص المنقولة، بل إدخال

المحاكمات الكلامية والعقائديّة، وكأن المؤرّخ قد نسي أنّه بصدد ممارسة درس تاريخي، فخلط بين المقال التاريخي والمقال الكلامي.

٤ـ تطويل النصّ المختار

إنّ هذه الإطالة تعيق كثيراً من الناس عن مراجعة هذا النصّ. دع النص المختار لا يخرج عن إمكانية المراجعة، فلا يغدو الكتاب التاريخي متروكاً في غياهب المكتبات و...، بل نحن نريده أن يتحوّل إلى مرجع يلجأ إليه الباحثون والمحقّقون.

٥ـ النقص في التتبّع والاستقصاء

ومن الملاحظات على المحاولات الحوزوية الأخيرة عدم التزامها بالنصوص المختارة، أي إن ما كان يحصل هو انتقاء مجموعة نصوص، ونقلها بالمعنى، ثم ممارسة شيء من النقد والتحقيق. ونعني بذلك أنه لم يكن هناك تتبعٌ واستقصاءٌ كافيان للوصول إلى أقدم النصوص المتوفرة والمتيسرة.

وقد أدى ذلك إلى بروز ظاهرة الخلط بين المصادر الأقدم وتلك اللاحقة لها، ممّا يجعل تكثير المصادر بمثابة عطف اللاحق على السابق. وقد بلغ الحال في تكثير المصادر حدّاً أن غدت نصف صفحة أو ربعها كمّاً متراكماً من المصادر المتتالية، دون أن تراعى حتى عملية تقديم المصادر الأقدم ذكراً على تلك التي تأخرت عنها زمانيّاً، بل كان يحصل نوعٌ من الجمع بين الأصل والفرع، وهو أمرٌ يعرف أهل العلم أنّه غير علميّ ولا فنيّ؛ فإن ضمّ الفرع إلى الأصل ليس إضافة على ذاك النقل السابق، وليس شيئاً جديداً.

وهكذا وجدنا حالة من عدم التمييز بين المصادر الشيعية وأخرى غير الشيعيّة، أي حصل نوع من الامتزاج بين هذين النوعين من المصادر.

وخلاصة الكلام: لم يجْرِ الالتزام بأقدم المصادر وأقومها.

٦ـ الاستعانة بالمصادر السنيّة

ومن الملاحظات تقديم المصادر الشيعية على غيرها، إلا في الحالات الاستثنائيّة، وذلك فيما إذا تعسر علينا الجمع بين وصفي (الأقوم) و(الأقدم)، أي يكون أقدم دون أن

يكون من حيث النص أقوم، أو يكون نصا شيعياً لكن نجد في مصادر غير شيعية ما هو أقرب إلى الموازين وإلى التفاصيل المطلوبة في الحدث، فيما يكتفي النص الشيعي بالإشارة أو الإيماء.

وهنا يمكن الاستفادة من الاثنين، لكن بجعل المصادر الشيعيّة هي الأصل والمتن، ثمّ أخذ التفصيلات الأخرى من أقدم المصادر غير الشيعية، التي تلوح منها علائم الصدق، فنجعل المصادر غير الشيعية متكفّلةً لتفصيل ذلك الإجمال المشار إليه في المصادر الشيعية.

٧ـ عدم إقحام المناقشات

ومن الملاحظات تدوين النصوص المختارة، دون إقحام المناقشات أو المحاكمات فيها، أي أن نفرد هذه النصوص، ونؤخر مقارنتها أو استجلاء قرائن وترجيحات فيها إلى مرحلة أخرى، إلاّ ما شذّ وندر، كالخطأ الفاضح الذي ينبغي إلفات النظر إليه.

هذه مجمل الملاحظات التي حاولنا تلافيها في موسوعتنا.

طرق الإثبات التاريخي وقيمة الروايات

۞ ما هي طرق الإثبات التاريخي التي تعتمدون عليها؟ وما قيمة الإسناد الروائي لإثبات الواقع التاريخي؟ فهل الإسناد الروائي حجة في الإثبات التاريخي، كالفقهي؟

۞ إن محاولة الوصول إلى أقدم النصوص وأقومها تتطلب مقارنة النصوص المتوفرة في الموضوع، وملاحظة المرجحات التي تنصر نصاً على آخر، أو خلو نصٍّ من الكثير من نقاط الضعف دون النص الآخر. وهذا معناه أنه لا بد من ممارسة المؤرّخ لعمليّات مقارنة ونقد فاحص؛ لكي يحصل على النص المختار.

إنّ النظر إلى السند الروائي في البحوث التاريخية يجرّني إلى ملاحظة تطال الحوزويّين عامّة. إنّ الاعتناء بالأمور التاريخية معدوم أو شبه معدوم في أوساطنا. ويمكنني القول: إنّه يقرب من درجة العدم. إنّ قلّة ممارسة البحث التاريخي، وكثرة ممارسة البحث الفقهي والتعامل مع النصوص والمستندات الفقهية، أدّى ويؤدّي إلى مطالعة المصادر التاريخيّة بنفس الآليات التي تطالع بها النصوص الفقهية.

وهذا هو ـ من باب المثال ـ ما دعاني إلى دراسة وقعة الطف. فقد لاحظت أنّ رواية

الطبري عن الكلبي، عن أبي مخنف، هي أوّل جامع لأخبار مقتل الإمام الحسين عليه السلام.

لا يجدر مناقشة الموضوعات التاريخيّة بآليات النقد السندي الفقهيّة، ولا سيما أخبار كربلاء، فإنّنا إذا أردنا مناقشتها بهذه الكيفية فلن يسلم فيها شيء، ولن يبقى إلا الموضوع الموثوق به، كأن يقال: قُتل الحسين في يوم عاشوراء أو عصره عطشاناً في أرض كربلاء. وهذا ما يحزّ في نفس أيّ حوزوي، بل أيّ شيعي يعتقد بقضيّة الإمام الحسين عليه السلام.

وكنت أرى أنّه إمّا أن يفتح الباب على مصراعيه، فقل ما شئت وكيفما أردت، وإمّا أن ننسف اعتبار كلّ الأخبار، وتبقى هذه الكلمة: «قتل الحسين عليه السلام عطشاناً في عصر كربلاء».

كان أحد المحقّقين في النجف قد انتهى إلى نفي رؤيا الإمام الحسين لجدّه في المدينة، مستدلاً بأدلّة خمسة، وقد دفع بي هذا الأمر إلى التحقيق في المسألة شخصياً، وقد أدّى بي ذلك إلى المصادقة على ما توصّل إليه مضيفاً عشرة أدلّة.

وقد حملت ذلك إلى السيّد عبد الرزاق المقرّم، صاحب (المقتل) المعروف، وكان رجلاً كبيراً في السن، والتقيت به في بيته، وعرضتُ عليه مقالتي، وعندما انتهيت ظلّ ساكتاً، فسألته عن رأيه، فقال: «تريدنا أن نبحث أخبار كربلاء بهذا الشكل، إذا بحثنا بهذا الشكل فلن يبقى شيء».

وقد ذكر لي السيد المقرم أن الداعي إلى تأليف المقتل هو أن الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء كان قد أعدّ مقتلاً يقرأه في اليوم العاشر؛ التزاماً بوقفية دار جدّه الشيخ جعفر الكبير، ثمّ طبعه ونشره. وقد رأيت أنّ هذا المقتل الصغير لا يتناسب مع هذه القضية الكبيرة، فقلتُ في نفسي: أنت صغّرتها أكثر فأكثر.

ومن هنا عرفت الوجه في تقسيم السيّد المقرّم مقتله إلى ثلاثة أقسام: **الأوّل:** في دفع الشبهات المثارة حول ثورة الإمام الحسين، وشبهة التباكي، واللطم، وحمل العيال...؛ **والثاني:** في المقتل؛ **والثالث:** في المراثي. وكان هدفه من ذلك هو إيجاد الحجم المناسب مع واقعة كربلاء.

ونحن إذا أردنا أن نسير في أخبار كربلاء على الطريقة الحوزويّة فإنّ أبا مخنف ـ وهو جامع الكتاب، وليس الراوي [المباشر] ـ يعتمد على الوسائط، وبالتالي فإنّ ذلك يعني

وجود أخبار مجهولة، أو في رواتها مَنْ هو من أصحاب ابن سعد.

ولكنّنا نجد أنّه من غير الصحيح أن نتعامل مع روايات كربلاء كما نتعامل مع الروايات الفقهيّة، التي تريد أن تثبت حكماً أو تنفيه.

أمّا في المقام فيكفي أن يكون موجباً للوثوق. وهذا ما حمل النجاشي على التعبير بـ «يركن إلى رواياته». والوثوق يحصل عبر تجميع القرائن، التي تتراكم، وتؤدّي؛ بحساب الاحتمالات، إلى الاطمئنان العرفي والوصول بهذا الشخص الراوي إلى درجة الاعتماد. وهذا هو المطلوب في الروايات التاريخية.

❁ **قلتم إنّه من الضروري اختيار النص الذي نريد أن نعتمد عليه في دراسة التاريخ. وقلتم أيضاً: إنّ المفترض بالمؤرِّخ أن لا يقحم تحليلاته في مرحلة انتقاء النصّ... والآن تقولون: إنّه يجب على المؤرِّخ تقييم المصادر ومقارنتها وملاحظة المرجِّحات المتوفرة فيها... وسؤالنا: كيف يمكن ذلك للمؤرِّخ من دون أن يكون قد مارس مسبقاً نقداً لمصادر التاريخ؟!**

۞ هذا صحيح، لكن ما قلتُه هو أن يبقى هذه التقييمات مضمرة. وقد كان مقصودي عدم إدخالها في النصّ المدوّن. فإنّ المرحلة الأولى تتطلّب جمع النصّ المختار، وهذه الانتقادات والتقويمات إذا دخلت في هذا النصّ أخذت حيّزاً كبيراً منه.

هل الخوف من انهيار التاريخ مبرّر للأخذ بالروايات الضعيفة؟!

❁ **يبدو أنّ الذي دفعكم إلى عدم تبنّي الآليات الفقهية في تقييم الأحاديث هو قلقكم من أن يزول التاريخ، فهل هذا الأمر مبرَّرٌ معرفياً وعلمياً؟**

۞ في الأحكام الفقهيّة يبحث عن الحجّة الشرعيّة؛ لأنّه يراد نسبتها إلى الحجج الإلهيّة عليهم السلام، بينما في الأحداث التاريخيّة تكون طرق إثبات الوقائع التاريخيّة هي المقاييس العرفيّة القائمة على حساب الاحتمالات.

ومن هنا يظهر أنّ لكلٍّ من المسائل الفقهية والمسائل التاريخية طريقة خاصّة يتمّ التعامل بها معها. ومنشأ الإشكال المتقدّم هو إعمال الطريقة الفقهيّة في الأخبار التاريخيّة. وهذا خلطٌ بين الميادين.

أذكر أنّ السيّد مدني التبريزي أشار عليّ مرّةً بمقدّمة كتاب «نفس المهموم»، للشيخ عباس القمّي، وذكر أنّ أبا مخنف رجل معتبر في كلّ المصادر الرجاليّة، ولكنّ

المقتل المتداول في الأسواق غير معتبر.

وعند مراجعتي كتاب الشيخ القمّي وجدتُ أنّ المستشرق س. مارجيليوس يعتبر في كتابه «دراسات في التاريخ والمؤرّخين» أن أبا مخنف هو أوّلُ مؤرّخ فنّي، وصاحب كتاب موثوق ومعتبر. ووجدتُهم يعبّرون عنه في المصادر الرجاليّة بأنّه شيخ أصحاب الأخبار بالكوفة، ووجههم، وكان يركن إلى ما يرويه.

❁ إذا جاءت رواية صحيحة السند على المنهاج الفقهي، ولكنّها لا تنطبق عليها تلك القرائن والشواهد التي بنيتموها، هل ترفضونها إذا لم يكن المعيار هو المعيار الفقهي؟

۞ نعم، لِمَ لا.. ولكنّ هذا الأمر الذي فرضتموه له بعض المصاديق، لا من الأخبار الصحيحة، بل على بعض الأخبار الحسنة أو المعتبرة. فإذا كان الخبر بالمقاييس الروائيّة الحديثيّة معتبراً، ولكنّه اصطدم مع مسلّمات تاريخيّة، أو ما يكاد يكون من المسلّم حسب تجميع القرائن، فلا مفرّ من أن لا تعتبره، أو إذا نقلناه ننبّه إلى نقطة الاصطدام مع المسلّم التاريخي على خلافه. وقد استخدمت هذه الطريقة في كتابي.

مصادر التاريخ والطابع الأسطوري

❁ ربما لا يخلو مصدر تاريخي من نقل بعض الخوارق والأحداث الغريبة، **بل ثمة مصادر تاريخية يغلب عليها الطابع الأسطوري، فيما امتازت أخرى بمقاربتها للواقع وانسجام مقولاتها مع العقل البشري. هل هناك تقييم يمكنه أن يكون معياراً لهذه المصادر؟ وما هو موقف المؤرّخ من النقل الأسطوري؟**

۞ دعنا ـ بدايةً ـ نأخذ العلامة المجلسي مثالاً. ففي ما يتعلّق بانعقاد نطفة رسول اللهﷺ اعتمد المجلسي على كتاب «الأنوار»، للبكري. والذي يبدو أنّ المجلسي تصوّر البكري هذا أحد أساتذة الشهيد الثاني غير الشيعة، حيث كان للشهيد أساتذة من الشيعة وغيرهم. وحيث إنّ البكري سنيّ المذهب فمن البعيد جداً أن يسكن الشهيد الثاني إليه إذا كان ناصبياً معانداً، ممّا يعني إمكانيّة الاعتماد على نقولاته.

وكتاب البكري يشتمل على الكثير ممّا وصفتموه في سؤالكم بالخوارق والأحداث الغريبة. من هنا أحسن العلاّمة المجلسي الظنّ به، ونقل عنه في أوائل المجلّد

الخامس عشر، بحسب الطبعة الأخيرة للبحار، ما يقرب من سبعين صفحة. وقد علّق المحقّق الربّاني الشيرازي رحمه الله تعليقة قيّمة هنا[١]، حينما أكّد على أنّ البكري المنقول عنه في «البحار» متقدّمٌ على البكري أستاذ الشهيد الثاني رحمه الله، وأنّ الأوّل منهما موصوفٌ لدى كلّ من تعرّض لحياته بأنّه رجلٌ قصّاصٌ وضّاعٌ، فكتابه لا يعدّ كتاب تاريخٍ، بل كتاب أسطورة، وإنّما صنّفه لتلك المجالس التي راجت تدريجيّاً في العالم السنّي حول مولد النبي صلى الله عليه وآله، حيث كانوا يحيون سابقاً الأيّام العشرة لمولد النبي صلى الله عليه وآله، لا سيما في الأوساط الصوفيّة.

إذاً فالعلاّمة المجلسي رحمه الله أحسن الظنّ بهذا الرجل؛ لسببين:

الأوّل: عدّه من مشايخ الشهيد الثاني.

الثاني: اشتمال كتابه على كثير من الخوارق.

وعصارة ما يمكن قوله: إنّ جعل الملاك في النقل التاريخي ما كان أقرب إلى المعاجز والكرامات خطأ واشتباه.

ولعلّك تسأل: لماذا كانت الأقربيّة إلى المعاجز والكرامات معياراً عند العلاّمة المجلسي؟

والجواب: اصطباغ المذهب الشيعي بصبغة معجزيّة. ومن ثمّ نلاحظ أنّ المذهب الشافعيّ أقرب المذاهب السنية إلى الشيعة من هذه الزاوية، وإن كان في المجال الفقهي يُمكن أن يكون أبعد من الحنفي في بعض الموارد. ولعلّ ذلك هو ما دفع العلاّمة المجلسي رحمه الله إلى الاعتقاد بشافعيّة مؤلّف كتاب «الأنوار».

وأنتم تلاحظون أنّها ترجيحات بسيطة جدّاً لا يمكن اعتمادها.

وفي ملاحظتنا على العلاّمة المجلسي نقول: إنّ المعجزة على العكس من ذلك تماماً؛ ذلك أنّها مفارقة للنظام الطبيعي. فإذا أردت أن تثبت شيئاً مختلفاً مع النظام الطبيعي فمن المنطقي أن تكون خطوتك هذه أكثر صعوبةً وعسراً ممّا لو أردت إثبات شيء غير خارق منسجم مع الطبيعة. إذاً المعجز لا يثبت إلاّ بدليل قطعيٍّ أو مقاربٍ للقطعيّ، أي المتواترات أو ما يمكن الاعتماد عليه من النصوص المستفيضة. وهذا معناه أنّه لا يمكن الاعتماد في مثل المعاجز على أخبار الآحاد، فكيف نجعل كثرة ذكرها عنصراً مقرّباً؟!

هل العقلية الشيعية عقلية معاجزية؟ وما المشكلة في ذلك؟

❁ أشرتم في مطاوي كلامكم إلى نقطةٍ في غاية الأهميّة، وهي أنّ العقليّة الشيعيّة عقليّة معاجزيّة إنْ صحّ التعبير. وهذا معناه أنّ تقويم المصادر التاريخيّة يتبع طبيعة انتماء الباحث إلى هذا المناخ المعاجزي الشيعي سلباً أو إيجاباً. وعليه كيف يمكن لباحث من داخل الجو الشيعي أن يتهم كتاباً بالأسطوريّة؛ لروايته الكثير من الكرامات، فيما تعزّز الأبحاث الكلاميّة الشيعيّة قيمة مثل هذه الكرامات، ومن ثمّ هذه الكتب؟!

۞ لا يوافق علماؤنا علميّاً على الكثرة العدديّة والكميّة للمعاجز. نعم، إذا ثبتت المعجزات بدليل معتبر فلا يتنكّرون لها، وإنْ كانت كثيرة. فالملاك ليس صرف الكثرة، حتّى تكون شفيعاً لصحّة المصادر التاريخيّة، وإنّما العكس هو الصحيح.

ينبغي نقد نصوص المعاجز نقداً علميّاً، حتّى لا ننسب معجزةً إلاّ بدليل معتبر، ولا ينبغي علينا التأثّر بهذا الجوّ.

نعم، حيث كان عدد المعصومين عليهم السلام عند الشيعة أكبر منه عند السنّة كان من الطبيعي أن تتكاثر المعاجز من الناحية الكميّة عمّا هو الحال لدى السنّة، رغم أنّ بعض التيّارات السنيّة، وخصوصاً الصوفيّة، قد أكثرت من ذكر المعاجز والكرامات.

هل تظهر العقلية المعاجزية عند المتأخرين أكثر من المتقدمين؟

❁ ذكرتم في مقدّمة موسوعتكم التاريخيّة أنّ المصادر القديمة كانت أقلّ ذكراً للخوارق من مثيلاتها المتأخّرة. وقد جعلتم المدرك في ذلك معتقدات المؤرّخ ومبانيه الفكريّة.

أوّلاً: ما هو السرّ في كون المصادر المتقدّمة أقلّ ذكراً للمعاجز والخوارق؟

ثانياً: ما هو مبناكم الخاص في هذا المجال؟

۞ الظاهر أنّ البعض يحبّ أن يأتي بشيء جديد. فمثلاً: بالنسبة إلى مقتل الحسين عليه السلام يأتي قرّاء السيرة كلّ يومٍ بأخبار جديدة، غير معتبرة، ما سمعنا بها في آبائنا الأوّلين، لا لشيءٍ إلاّ لأنّه يرى أنّه لو اقتصر على المعروف من السيرة فلن يؤدّي ذلك إلى تحريك المستمعين، كما يقول الشهيد مطهّري رحمه الله. فقرّاء السيرة أصحاب مهن، يرغبون في تسخين قضيّتهم. ومرجع هذا كلّه إلى الرغبة في التقديس؛ إذ كلّما مرّ الزمان

تضاعفت هذه الهالة القدسيّة حول قضايا التاريخ. فالشهيد محمّد باقر الصدر يذكر في مقدّمة الحلقة الأولى أن ليس هناك ما يستدعي الالتزام بالكتب الدراسيّة الحوزويّة السابقة سوى هالة التقديس التي أضفيت عليها، فكلّ ما غدا قديماً غدا مقدّساً.

والشيء الذي يحدث أنّ الخبر الجديد الذي يظهر يجري تلقّيه عن حسن نيّة بوصفه مسموعاً من المسموعات. ومن هنا نلاحظ بعض القضايا المنقولة مليئةً بالإضافات المعاجزيّة والخوارقيّة في المصادر التاريخيّة المتأخّرة، دون القديم منها. وهذا ما من شأنه أن يشكّل لنا قرينةً على حصول إضافات أو زيادات بمرور الوقت والزمن.

بين العقدي والتاريخي

❖ **ما هي العلاقة بين العقدي والتاريخي؟ وهل يجب أن يكون الباحث متكلّماً، ثمّ مؤرّخاً، أو أن اللازم تناول التاريخي بشيء من التجرد عن العقائد الدينية؟**

❖ لا داعي للتجرّد عن العقائد الدّينيّة. فلسنا مردّدين بين طرفين: إمّا تجرّد الباحث التاريخي عن العقيدة؛ أو إقحامه العقيدة في التاريخ. إنّما الراجح الالتزام الظني بالبحث التاريخي دون أن يساوق ذلك التخلّي عن المتبنّيات العقائديّة.

وبناءً عليه فإذا ما واجه المؤرّخ مستنداً تاريخيّاً يضادّ المفردات العقائديّة التي قام الدليل عنده عليها فلا يخلو أمره من:

أولاً: أن يتخلّى عن البناء العقائديّ الذي كان التزم به سابقاً، حيث ينكشف له ـ بالشواهد التاريخيّة وعبر كثيرٍ من القرائن ـ بطلانه وفساد أدلّته. ومن ثمّ لا تكون هناك مضادّة بين العقيدة الصحيحة والتاريخ؛ إذ قد كشف التاريخ لنا زيف عقيدةٍ كنّا قد تبنّيناها سابقاً. فهي صورة عقيدة، وليست عقيدة.

ثانياً: أن يكون المدرك العقائدي سليماً بالقطع واليقين، بحيث لا يقع المستند التاريخي على درجة واحدة معه، بحيث لا يكافئه أو يضارعه. وهنا لا بدّ من الأخذ بالمعتقد كمرشدٍ ودليل، ويجعل هذا المعتقد مؤشّراً على ضعف النقل التاريخي.

وحسب تجربتي الشخصيّة يغلب وقوع مثل هذا الأمر عندما يعارض خبرٌ ما فكرةً عقائديّة، سواء كانت من الأصول أو الفروع. وقد لاحظت أنّ المعارف العقائديّة بشكل عام مستدلٌّ ومبرهنٌ عليها بالدليل القاطع، الأعمّ من العقل وغيره، ممّا يكوّن عندي

مؤشّراً على ضعف الخبر، فأسعى للتفتيش عمّا يؤيّد هذا الضعف من هنا أو هناك.

هل يمكن كتابة تاريخ بمصادر شيعية فقط؛ إشكاليات على العلامة جعفر مرتضى العاملي

❁ هل يمكن تدوين التاريخ الإسلامي وفق مصادر تاريخية شيعية؟ وهل نملك فعلاً مصادر من هذا النوع أم أن المؤرخ الشيعي غير قادر على تجاوز المصادر السنية في قراءته لتاريخ الإسلام؟ وما هي المصادر الأوثق في الوسط السني التي يمكن للمؤرّخ الشيعي الاعتماد عليها؟

❁ إنّنا نعترف بأنّه قد تمّ تجاوز المصادر السنيّة أحياناً. ونعترف بوجود حلقات مفقودة. والذي نلاحظه أنّ كثيراً من المدوّنات التاريخيّة ـ بما فيها المدوّنات الشيعيّة الحوزويّة ـ لم يستفرغ الوسع. ولا أحبّ التصريح بأسماء، إلاّ أنّني لا أمانع من ذكر اسم أخينا العلاّمة السيّد جعفر مرتضى العاملي؛ إذ كثيرٌ من الإشكاليّات التي أثرتُها آنفاً ينطبق على تجربته في كتاب «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ». وطبعاً إنّني أقدّر هذه الجهود المشكورة، وأقول كما قال الشاعر حافظ إبراهيم: إنّ المناقشة والنقد العلمي لا يفسد في الودّ قضيّة.

يعتذر صاحب كتاب «الصحيح» في مقدّمة الكتاب بأنّه قد كتب مدوّناته التاريخيّة بوصفها دراسات هامشيّة جانبيّة، فاختلفت حسب اختلاف الفرص والظروف؛ فقد تقصر الفرصة؛ وقد تطول. وهذا ما جعل كتابه لا يسير على نمطٍ واحد، إذ تجده مطنباً حيناً؛ وموجزاً حيناً آخر. وقد اعترف هو نفسه بذلك. كما اعتذر المؤلّف عن قلّة التتبّع والاستقصاء.

أمّا محاولتي الشخصيّة فلم تكن على هذا النسق؛ إذ لم أكن على عجلةٍ من أمري، بل في راحة وفسحة. وقد قيل: إنّ العجم أكثر جلادةً وأشدّ صبراً.

لهذا لم أستعجل، ولم أَرفَعْ يدي عن بحث إلاّ بعد استفراغ الوسع، حتّى أنّك إذا عثرت على موضعٍ قد اعتمدنا فيه على مصدر غير شيعي فبإمكانك الاطمئنان بعدم وجود شيءٍ حول الموضوع في المصادر الشيعيّة. وهذا أمرٌ هامٌّ وقيّمٌ لا يمكننا التصريح به في المقدّمة، وإنّما يضمر إضماراً.

مثلاً: من جملة الإشكاليّات العامّة في أخبارنا التاريخيّة أنّ أكثرها خرافيٌّ وشبه أسطوري، أو غير موافقٍ للمسلّمات التاريخيّة، وهذا ما يضاعف مسؤوليّة المؤرّخ لاستخراج النقاط السلبية في تلك الأخبار. ومن ثمّ فالمؤرّخ الشيعي غير قادر على تجاوز المصادر السنيّة تجاوزاً مطلقاً، بل لا بدّ له من ملء الفراغ الذي يصطدم به أحياناً بتلك المصادر نفسها.

طبعاً، إنّ مصادرنا من هذا النوع ليست كثيرة، بل هي قليلة. كما أنّها متناثرة تحتاج إلى جهد كبيرٍ لجمعها.

وقد تسأل: لماذا لم يُصَرْ إلى هذه المحاولة من قبل؟

والجواب: إنّ من حقّ جماعة الباحثين أن يتركوا الجهد واستفراغ الوسع. فأنا أحياناً أشعر بارتباك كبير واضطرابٍ شديد في بعض الموضوعات بالغة التعقيد؛ إذ تجد بعضها متداخلاً متشابكاً، بحيث تسأل نفسك: من يقدر على أن يرفع رأسه سالماً في هذا الخضمّ؟!

فمشاجرات عثمان ومحاصرته من الموضوعات المعقّدة جدّاً والمتشابكة. وفي كثيرٍ من الأحيان يقول: كان الله في عون مَنْ يريد البحث في هذا الموضوع. نعم، إنّه معذورٌ لعدم متابعته له.

لو أراد العلاّمة المجلسي أن يستفرغ الوسع في «بحار الأنوار» لما تسنّى له كتابة هذه الموسوعة. نعم، لقد كان مضطراً لتجاوز هذا الأمر بشكلٍ أو بآخر.

وعلى أيّة حال لقد سعيتُ في هذا الكتاب أن أجعله في أصغر حجمٍ ممكن؛ إذ يغدو بذلك أقرب إلى التداول. وقد أخذنا هذه العبرة من تجربة مؤلّف «الصحيح».

أمّا في ما يتعلّق بالمصادر الأوثق في الوسط السنّي فيمكن القول من حيث المبدأ بأنّ العبرة بالأقدم زمناً، إلاّ ما خرج بالدليل، أي لو عثرنا على نقاط ضعفٍ في المصدر الأقدم انتقلنا إلى غيره وفقاً للمرجّحات نفياً وإثباتاً؛ والسبب في ذلك أنّ المصادر المتأخّرة يزداد فيها احتمالُ الإضافة والدسّ، أمّا المتقدّمة فالأمر فيها على العكس من ذلك؛ لقلّة الوسائط.

ومن هذه المصادر الأقدم ما كتبه محمّد بن إسحاق، وهذّبه ابن هشام. وكذلك مغازي الواقدي. ثمّ يستعان بعد ذلك بالمختصرات. لكن على أيّة حال لا مفرّ من تاريخ الطبري، ذلك الكتاب الجامع؛ فإنّه ضروريٌّ على ما فيه من علاّت.

ولستُ أخفيكم أنّ السيّد أحمد الحسيني كان يقصد قبل انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران أن يأخذ منّي كتاب «وقعة الطف»، الذي استخرجته من تاريخ الطبري. وفي تلك الفترة كان العلاّمة السيّد مرتضى العسكري قد جاء حديثاً إلى إيران، فدعاه السيّد الحسيني إلى بيته، ودعاني معه. وقد طرحت الفكرة عليه؛ بوصفه الأكثر تخصّصاً في تاريخ الطبري في أوساطنا، فاستحسن العمل. وقد كان المحدّث القمّي، بتبع أستاذه الشيخ حسين النوري، وزميله آغا بزرگ الطهراني، ومعاصرهما السيّد محسن الأمين العاملي، وكذلك السيّد عبد الحسين شرف الدّين، قد أشاروا جميعاً إلى أنّ الأخبار التاريخيّة المعتبرة في مقتل الإمام الحسين عليه السلام لأبي مخنف موجودة في تاريخ الطبري، إلاّ أنّ أحداً منهم لم يلتفت إلى ضرورة استخراج هذا المقتل من «التاريخ».

والملاحظ هنا أنّ الشيخ المفيد كان قد اعتمد على عين ما اعتمده الطبري، أي أنّهما اعتمدا معاً على مقتل هشام الكلبي، الذي يعدّ واسطة النقل عن أبي مخنف. غاية ما في الأمر أنّ المفيد قد حذف الأسانيد. ولولا ذلك لما احتجنا إلى الطبري قط. إلاّ أنّه حيث فعل ذلك غدا كتاب الطبري بالنسبة إلينا الكتاب الوحيد المتبقّي في أخبار كربلاء. ومن دونه كانت هذه الأخبار مبتورةً لا أصل لها.

لقد سئل رئيس كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في طهران، أثناء مقابلة صحفيّة معه، عن أسطوريّة أخبار كربلاء، وأنّها لا تملك اعتباراً تاريخيّاً، فكان جوابه: إنّ هذه المقولة كان يمكن الأخذ بها قبل صدور كتاب «وقعة الطف» المستخرج من تاريخ الطبري. وكأنّني أتيت في هذا الكتاب بشيءٍ جديد، فيما الأمر ليس كذلك أبداً. فأنا مجرّد شارحٍ ومترجمٍ لكلّ راوٍ ومعيّنٍ للطبقات.

هذه هي حقيقة أخبار كربلاء وعلاقتها بالطبري.

إنّ السيّد العسكري يعتقد أنّه إذا كان بالإمكان اتّهام الطبري بشيءٍ فمن غير الممكن اتّهامه بسوء الأمانة أو ارتكاب الخيانة.

نعم، لقد مارس الطبري انتقاءً مزيّفاً للنقل التاريخي، إلاّ أنّ ما نقله لنا لم يكن فيه تزييف.

العلاقة بين التاريخ وسائر العلوم الدينية

❖ **هل هناك علاقة بين التاريخ والعلوم الدينية عامة؟ وكيف يمكن أن يخدم**

الدرس التاريخي العلوم الدينية؟ وما هي الدائرة التي تدور فيها هذه العلاقة؟

❁ إنّ الدروس التاريخيّة تخدم بلا شكّ العلوم الدّينيّة، بل لا غنى لتلك العلوم عنها.

إنّ الحوزة العلميّة لا غنى لها اليوم عن دراسة التاريخ الإسلامي. والذي يؤكّد كلامنا هذا بعض الزلاّت التي وقع فيها بعض علمائنا، لا لشيءٍ إلاّ عدم ممارستهم فنّ التاريخ.

فعلى سبيل المثال: ما وقع فيه السيّد كاظم الحائري عندما نقل روايةً حول بعض الأحداث الكربلائيّة، التي تشتمل على كلمة (بلنجر)، فقرأها (بالبحر)، ثمّ أخذ يتعجّب من الكلمة؛ انطلاقاً من عدم مناسبتها. ولمّا نبّهته إلى هذا الأمر عاد وكرّر المسألة مرّة أخرى، مشيراً إلى التنبيه، ومقرّاً بخطئه. فهذا مجتهدٌ عالمٌ فقيهٌ مطلقٌ فاته مثل هذا الأمر.

ومثال آخر: ما أثاره الشيخ علي كوراني من ملاحظات أخيرة على الشهيد الصدر، وترتّبت عليه بعض ردّات الفعل. إنّ كلامه في الأصل صحيح؛ فإنّه لمعتوبٌ على الشهيد الصدر ما ذكره في بعض بياناته الثوريّة من حمل عليٍّ عليه السلام السيف تحت لواء الخلفاء.

إنّ الشهيد الصدر لا يشكّ في تشيّعه، إلاّ أنّ قلة الاعتناء بالتاريخ يفضي إلى مثل هذه الاشتباهات.

ومن النماذج الأخرى التي وقع فيها السيّد الصدر ما ذكره في كتاب «فدك» من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يستشهد بحادثة غدير خم إلاّ في قضيّة (الرحبة).

نعم، إذا لم يكن هناك في المصادر السنيّة ما يشير إلى استشهاد الأمير عليه السلام بحادثة الغدير فإنّ في مصادرنا مثل ذلك. وقد غفل التحقيق الأخير للشيخ عبد الجبّار شرارة عن هذا الأمر أيضاً؛ وسبب ذلك كلّه ضعف الاهتمام بالتاريخ.

إنّ الحوزة تعتبر التاريخ درساً جانبيّاً. وهذا خطأ؛ فإنّ تجاهل الدرس التاريخي يضرّ ضرراً فاحشاً وكبيراً، بل يطال حتّى الشخصيّات الكبيرة.

ويجدر أخيراً أن نشير إلى أنّ الحوزة الإيرانيّة قد اهتمّت مؤخّراً بالدراسات التاريخيّة، وجعلتها واحداً من التخصّصات.

التاريخ وعاشوراء

❁ **باعتبار أن قصة عاشوراء من الأحداث التي لها مكانة خاصة في تاريخنا، مما**

يجعلها محطّ أنظار العامة والخاصة، هل هذا الواقع يجعل لها خصوصيةً في البحث التاريخي أم أن منهج بحثها يخضع للضوابط العامة في البحث التاريخي؟ وما هي المصادر المعتبرة لهذه السيرة من وجهة نظركم؟

أمّا بالنسبة للمصادر المعتبرة في السيرة الحسينيّة فإنّ ما عدا أخبار أبي مخنف مشكوكٌ فيه حتّى تثبت صحّته. وأنا أعتقد أنّ في أخبار أبي مخنف غنى وكفاية.

❁ **أليس هناك روايات متفرّقة في المصادر الحديثيّة، كـ (وسائل الشيعة)، يمكن أن نرجع إليها في موضوع عاشوراء؟**

❁ إنّ في «أمالي» الشيخ الصدوق مجلسين فقط. وهذا مقتلٌ مختصر. على أنّها بحاجة إلى الكثير من الإثبات التاريخي؛ إذ تتصادم مع العديد من الأخبار المعتبرة.

وقد قام بعضهم مؤخّراً ـ وهو السيد سردبودي ـ بجمع الأخبار الروائيّة الشيعيّة الواردة حول الإمام الحسين عليه السلام. ولو أنّه استشارني لأشرت عليه بعدم فعل ذلك. وقد دعوني كثيراً لتعريب كتاب «الملحمة الحسينيّة»، للشهيد المطهّري، فتوسّلتُ إليهم أن لا يترجموه قربةً إلى الله تعالى، إلاّ أنّهم ترجموه مع الأسف، فأحدث العديد من المشاكل. وعمدة الخلل في هذا الكتاب أنّه ليس تأليفاً، بل خطابة.

❁ **نشكركم على إتاحتكم الفرصة لنا بهذا اللقاء الكريم.**

الهوامش

(١) بحار الأنوار ١٥: ٢٦، هامش رقم ١.

مفهوم الإيمان
دراسة مقارنة بين الطباطبائي وابن تيمية

د. أعظم بويا زاده[*]

مقدمة

للإيمان ثلاثة ميادين، هي: العلم، النفس، والعمل. والمسألة المثيرة للبحث هنا هي كيفية الانتقال من ميدان العلم إلى ميدان العمل. وقد طرح كل واحد من المتألهين نموذجاً لذلك.

فالسيد محمد حسين الطباطبائي وابن تيمية قاما بخطوة كبيرة في هذا المجال. السيد الطباطبائي دخل إلى مفهوم الإيمان من خلال الالتزام العملي والعقد القلبي؛ أما ابن تيمية فدخله من خلال العمل القلبي. وكلا المفهومين ـ الالتزام العملي والعقد القلبي ـ يتعلقان بالنفس. وقد حلّ كل منهما مشكلة العبور من ساحة العلم إلى ساحة العمل على طريقته الخاصّة.

الإيمان مفهومٌ اتّكأ على سنّة قديمة وقوية. وهي سنّة كافة الأديان السماوية. وهذا المفهوم كان ولازال محط أنظار السنن قبل الأديان، والسنن غير الدينية. وأيضاً هو موضع اهتمام الأديان التي جاءت فيما بعد.

ويكفي في بيان أهمية مفهوم الإيمان أن هناك بعض الأديان قد ظهرت، وهي عاجزة عن إثبات وجود الله سبحانه والمعاد، ولكنّها لم تستطع أن تغمض عينها عن الآثار والنتائج الدينية في الحياة البشرية، لذا فإنّهم يسعون بكل جهدهم لحفظ الدين. ومن جملة هذه الأديان: النِحَل القائلة بعدم إمكانية إثبات وجود الله عقلانياً[1].

إن حال مفهوم الإيمان حال بقية المفاهيم المطروحة على الساحة دائماً، مثل: الجبر والاختيار، وغيرها من المفاهيم الفكرية المهمة والحياتية. وكأن مفهوم الإيمان يقف

(*) أستاذة مساعدة في جامعة طهران.

مقابل الفهم القطعي، مدّعياً البقاء في عرصة الفكر البشري.

ورغم أن الغايات الأصيلة للإيمان هي: النجاة، والفلاح، وشفاء البشر، لكن كما يقول أحد متألّهي المذهب الوجودي المسيحي (پُل تيليش)[٢] فإن الإيمان نفسه يحتاج إلى العلاج؛ لوجود معركة آراء دائمية. فالإيمان يخلق الشك أحياناً، وأحياناً أخرى يخلق التعصّب، وأخرى الهيجان والحب.

وهذا الأمر أدّى بالمتألّهين إلى السعي من خلال السنن الدينية إلى إيجاد معبرٍ في تحليل مفهوم الإيمان، بحيث يكون جسراً يُنير الجوانب الغامضة في ذلك المفهوم.

وعندما نطلّ على آثار الإلهيين الإسلاميين في القرون الأولى نجد أن مركز توجّههم هو الإيمان، بل يمكن القول: إن النظام الكلامي للمسلمين في ذلك الزمان يدور ويتمحور حول الإيمان.

وقد كان للإيمان دورٌ هام وأساسي في مجتمع علماء المسلمين، حيث وُجِدَت فِرَق ومذاهب متعدّدة، كما يقول الحنبلي (ابن تيمية)[٣]. إن البحث في الكلمتين (الإيمان والإسلام) أدّى إلى ظهور أول خلاف بين المسلمين، حيث قسَّمَهُم إلى مِلَل ونِحَل مختلفة. وهذه النقطة تبيّن أهمية هذا الموضوع في الكلام الإسلامي. حيث ظهرت هناك آثار كثيرة في ذلك الزمان، مليئة بالبحوث المختلفة، ومحورها مفهوم الإيمان. ويمكن ملاحظة هذه الحال في الأديان السماوية الأخرى.

كما كان البحث في مفهوم الإيمان هو المحور الرئيسي في بحوث المتكلمين المسيحيين في القرون الأولى أيضاً. وقد ظهرت آنذاك فِرَق مسيحية اختلفت فيما بينها حول تبيين مفهوم الإيمان.

وقد حفظ هذا المفهوم مكانته في الكلام والسنن المسيحية في القرون الأولى. أما في زماننا المعاصر فيمكن ملاحظة (نِحَل) كلامية جعلت الإيمان محورها، بحيث إننا نواجه الآن فلسفتَين، هما: المذهب الوجودي؛ والذين يؤمنون بمحورية الإيمان.

أما في القرن الثامن وما بعده فقد قلّ اهتمام المسلمين بهذا الموضوع، بل يمكن القول: إنّه لم يظهر أي نظام كلامي يتمحور حول الإيمان في تلك الفترة.

وعلى أية حالٍ لاشك أننا في القرون الأولى للإسلام في مواجهة مسألة كلامية قوية في باب الإيمان، تسعى إلى إظهار بحث نظري حول مفهوم الإيمان، مستفيدةً من التحليل

المعنائي للمفهوم. ورغم ذلك فإننا نشاهد من جانب آخر أحد الميول الوجوديّة نحو الإيمان، ويجب البحث عنه في التصوّف أو العرفان الإسلامي.

وفي عالمنا المعاصر أيضاً، ورغم أننا لسنا في مواجهة كتابات مستقلة حول الإيمان، لكن يمكننا أن نستنتج آراء علماء المسلمين من خلال كتاباتهم. وهذه المقالة تتفحص المفاهيم الموجودة في مسألة الإيمان في الثقافة الإسلامية، وتعطي الجانب التصويري لتلك المفاهيم. وكذلك توضّح العيوب الموجودة في ذلك الجانب من قِبَل العلماء المسلمين. وهي تدور حول آراء السيد محمد حسين الطباطبائي وأحمد عبد الحليم ابن تيمية، وتشير أيضاً إلى بعض نظريات علماء المسلمين في هذا المضمار.

ومن المقرّر أن نستخرج آراء السيد الطباطبائي في باب الإيمان من كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، ونلاحظ تعريفه للإيمان في ذلك التفسير، وكأن «الميزان» يقوم بتوضيح أجزاء التعريف بشكل واضح. أما ابن تيمية فتُطرح آراؤه من خلال كتابه «كتاب الإيمان». وبعد ذلك نقوم بمقارنتها مع آراء وأفكار السيد الطباطبائي.

وبصرف النظر عن الاختلافات بين هذين العالِمَين الإلهيين، سواء في المذهب الفقهي أو المذهب الكلامي، فإن تدقيقهما حول الإيمان قد رَفَدَ الثقافة الإسلامية بالمباحث التي لها ارتباط بـ(الإيمان).

هل يمكن أن نعرّف الإيمان بتعريف واحد؟

حسب الظاهر لا يمكن أن نعرّف الإيمان تعريفاً منطقياً بالمعنى العقلي والفلسفي. وقد تعرّض الإلهيون إلى أوصاف الإيمان، وليس إلى تعريفه المنطقي. وقد كتب (ياروسلاف بليكان) في مقالةٍ له كتبها في «دائرة المعارف الدينيّة»[٤] حول الإيمان يقول: «رغم أن المفاهيم التي نستعملها في تعريف الإيمان لا تعطينا تعريفاً منطقياً، ولكن يمكن أن نحصل على وصفٍ مضغوط، وليس تعريفاً له».

وإذا ألقينا نظرة على ما قاله المتقدّمون، أمثال: الشريف الرضي، ابن تيمية، محمد الغزالي، وآخرين من علماء المسلمين، وما قاله فلاسفة الدين الجديد، أمثال: جان هيك، پُل تيليش، وكي بركغور، نخرج بنتيجة أن ما قاله (بليكان) فيه الكثير من الحقيقة.

وقال بعضهم: إن ماهية (الإيمان) تشبه ماهيّة (العشق)، حيث إنها حادثة وجوديّة،

لكنها غير قابلة للتعريف المنطقي. وكما قال پُل تيليش: «إن العشق حالة عاطفية لا يمكن تعريفها، ولكن يمكن شرحها من خلال رؤية آثارها وتجلياتها. وهي من النوع الذي يمكن أن يقع ويحدث»[٥].

وكلام تيليش حول العشق هو نفس كلام بليكان حول الإيمان في أنه لا يمكن تعريفه، ولكن يمكن وصفه. إذاً في بعض الأحيان يمكن أن نرى المَسحة الوجودية على كلام الذين ينظرون إلى الإيمان بمنظار فلسفي أو عقلي. وهذا ما نراه أيضاً في كلام السيد الطباطبائي، حيث يجعل القارئ في شك وترديد، هل أن نظرته للإيمان نظرة وجودية أم عقلية؟

فإذا لم نستطع أن نعرّف الإيمان فما الذي تناوله العلماء حول الإيمان؟ من الواضح أنّهم تناولوا بالشرح والوصف مفهوم الإيمان، ومتعلَّق الإيمان، وآثار الإيمان، وعلم نفس المؤمن، ومواضيع أخرى. واعتمدوا أيضاً على الكتب السماوية للمؤمنين، ولم يتّخذوا العقل أساساً في ذلك.

لذا فإن لفظة (الإيمان) أينما جاءت في هذه المقالة فإننا لا نريد بها التعريف المنطقي.

المعنى اللغوي للإيمان

أصل اشتقاق لفظ (الإيمان) في العربية هو من (أمن). والمعنى الذي جاء به الراغب الأصفهاني حول (أمن) هو (طمأنينة النفس وزوال الخوف). يقول: إن (أمن) فعل ماضٍ من مصدر الأمن، الذي يمكن أن نستخدمه باعتباره لازماً أو متعدياً. أما معناه المُتَعدّي فهو (آمنته)، أي: جعلت له الأمن، ومنه قيل لله: مؤمن؛ ومعناه غير المتعدّي (صار ذا أمن). فالعرب عندما يقولون: «ثم أبلغه مأمنه» يقصدون منه (منزله الذي فيه أمنه)[٦].

ويرى الراغب أن هناك تعارضاً قد وقع في المعنى اللغوي لـ(الأمن) في سورة النساء، آية ﴿**يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ**﴾؛ لأن الشيء الوحيد الذي يمنح الطمأنينة ـ في رأيه ـ هو الحق الذي يزيل الخوف من القلب، بينما تشير الآية إلى أن معنى (الجبت والطاغوت) هو الذي يمنح الأمن ويزيل الخوف. فهو يجيب عن السؤال المقدَّر: لماذا صار الجبت والطاغوت مفعولاً لـ«يؤمنون»؟ ويقول: لفظ (يؤمنون) استُعمل بعنوان الذم؛ لأنه ليس من شأن القلب أن

يطمئن إلى الباطل[٧]. ووصَفَ الإيمان بالله أنه تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح[٨].

وبما أن أصل كلمة (الإيمان) في اللغة العربية والعبرية واحدٌ ('mn) (الأمن)، فمن الأفضل أن نتعرّف على هذه الكلمة من خلال اللغة العبرية، ونسلط الضوء على استعمالاتها في العهد الجديد.

استعملوا في العهد القديم والجديد كلمة «believe» و«faith» لبيان مفهوم الإيمان. فكلمة «faith» هي ترجمة للكلمة العبرية ('emet 'e'munah)، والتي يعادلها في اللغة الإنكليزية المعنى غير المشهور (fidelity).

وكلمة (believe)، التي تستعمل أحياناً بمعنى (faith)، وأحياناً تكون توضيحاً لها، هي ترجمة للكلمة العبرية (he'e' min) في الكتاب المقدس. علماً أن كلمة (faith) أصلها من الكلمة العبرية ('mn).

أما في اللغة اليونانية فإن معادل كلمة (faith) هو (pistis). و(pisteuein) يعدلها كلمة (believe). والارتباط الحاصل بين اللفظتين اليونانيتين هو نفس الارتباط بين اللفظتين العبريتين. ومعنى هاتين اللفظتين (believe وfaith) في اللغة العبرية هو الاستحكام (firmness)، وفي اللغة اليونانية نوع اعتقاد (persuasion)[٩][١٠].

ومن الجدير ذكره هنا أن (faith) اسم و(believe) فعل. فالمنتظر من الكاتب أن يكتب (belief)، بدلاً عن (believe)، لكنه رجّح كتابة المعادل الفعلي على المعادل الاسمي؛ وربما يكون دليله على ذلك وجود مفهوم (action) في الإيمان الذي يمكن أن يوجد في كلمة (believe)، لا كلمة (belief).

وبما أن مفهوم الإيمان له دور مهم في الأديان السماوية الأخرى يبدو أن له معنى مشترك واسع في كل الأديان. وإن دراسة أصول ومعاني الإيمان في الأديان له أهمية وفائدة كبيرة. وسوف نتعرض إلى معنى واحد من هذه المعاني يشمل كل الأديان.

فمثلاً: في اللغة الإنكليزية لفظ (believe) شاملٌ لكلا المعنيين. الرأي غير القطعي (opinion uncertain)؛ والاعتقاد الراسخ (strong conviction). وقد جاء ذكر المعنى الثاني في الإنجيل[١١].

ونشاهد هذا المعنى في كلام القديس بولس، حيث قال: «الإيمان» هو الاطمئنان

بالأشياء التي يمكن أن تصل إليها الأيادي، وهو أيضاً الاعتقاد الراسخ بـ«الأشياء غير المرئية»[١٢].

وقد جاءت كلمة (الإيمان) ومشتقاتها في القرآن ٨١٢ مرة. وذُكرت أيضاً في الكتب السماوية الأخرى مرّات ومرّات، فقد جاءت في المزامير ٨٤ مرة، وفي التثنية ٢٣ مرة، وفي أشعيا ٣٤ مرة، وفي أرميا ٢١ مرة[١٣].

الإيمان في رأي السيد الطباطبائي

يحوي الإيمان مجموعة من المفاهيم المرتبطة فيما بينها، لكنّها في نفس الوقت ليست واحدة. فإذا أردنا تعريف الإيمان يجب أن نؤكّد على المفاهيم المعنائية له [وقد ذكرنا سابقاً أن ليس مرادنا التعريف المنطقي]، فبعض هذه المفاهيم تأتي باعتبارها مرادفة للإيمان، وبعضها موضّحة له. وعلى أية حال فإنّها بمجموعها تدلّنا على مواصفات الإيمان. كما يمكن ملاحظة هذه النقطة في الكتابات حول الإيمان عند المسلمين، ويمكن ملاحظتها أيضاً بين كتابات أتباع الديانات السماوية الأخرى.

مفاهيم الإيمان عند العلامة الطباطبائي

لابأس أن نلقي نظرة على المفاهيم التي استخدمها العلامة الطباطبائي في وصف الإيمان. وهذه المفاهيم في رأيه عبارة عن:

الهدوء والسكون العلمي (Intellectual Pecefulness)، الالتزام العلمي (practical commitment)، التصديق (affirmation/assent)، الطاعة (Obedience)، الاطمئنان (Assurance)، اليقين (Certainty)، الخوف (awe)، الحب (Love)، العقد القلبي(Mental relatedness)، الوفاء (Faithfulness)، التوكل (Trust)، العمل (Work/action)، العمل الصالح (Good deed)، و...

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المفاهيم لها دور أساسي أيضاً عند علماء الأديان الأخرى.

والسؤال هنا: كيف استطاع العلامة الطباطبائي أن يجمع كل هذه المفاهيم ويَضمّ بعضها إلى البعض الآخر بهذا الشكل؟ وعلى أيّ واحد من هذه المفاهيم تتمحور؟

وكيف استطاع أن ينظّم تلك الشبكة من المفاهيم؟

وقد عرّف العلامة الطباطبائي في تفسير «الميزان» (الإيمان) بعدّة تعاريف، منها:

١. «الإيمان سكونٌ علميٌّ خاصٌّ من النفس بالشيء، ولازمه الالتزام العملي بما آمن به، والفسق هو الخروج عن الالتزام المذكور»[١٤].

٢. «الإيمان هو رسوخ العقيدة في القلب. وأصلها جاء من مادّة (أمن)، فيكون معناه منح الأمان»[١٥].

٣. «الإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوازمه، طبعاً الإيمان الذي يتبعه العمل، لا أنه لا يتبعه شيء، ولذا نجد القرآن كلما ذَكَر المؤمنين بوصف جميل أو أجر جزيل شفع الإيمان بالعمل الصالح، كقوله: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ (النحل: ٩٧)»[١٦].

ويضيف السيد الطباطبائي: «و ليس مجرد الاعتقاد بشيء إيماناً به حتى مع عدم الالتزام بلوازمه وآثاره، فإن الإيمان علم بالشيء مع السكون والاطمئنان إليه، ولا ينفك السكون إلى الشيء من الالتزام بلوازمه»[١٧].

٤. «الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به، بحيث تترتّب عليه آثاره العملية»[١٨].

٥. «الإيمان بمعنى الالتزام بما يقتضيه اليقين، وهو هِبَةٌ»[١٩].

٦. «فمجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقاً لا يكفي في حصول الإيمان واتّصاف من حصَلَ له به، بل لابدّ من الالتزام بمقتضاه، وعقد القلب على مؤدّاه، بحيث يترتّب عليه آثاره العملية ولو في الجملة»[٢٠].

لقد أظهرَ العلامة الطباطبائي بعض المفاهيم المهمّة في تعريف الإيمان، ومنها: أنه نوع من السكون والاطمئنان النفسي، رسوخ العقيدة في القلب، منح الأمن والأمان، السير على النهج العملي، العلم بالشيء مع السكون والاطمئنان.

ويمكن ملاحظة مفهومين أساسين ومحوريَّين في تعريف العلامة الطباطبائي للإيمان، بحيث إن بقيّة المفاهيم موضِّحة لهذين المفهومين المهمّين، وهما: العلم؛ والعمل ـ الالتزام العملي ـ والعلم هو الحائز على الدرجة الأولى في الأهمية؛ لأنه يقول كما تبيّن سابقاً: اجعلوا العمل إلى حدٍّ ما مواكباً للعلم، وعبارة (إلى حدّ ما) تشير إلى التقليل من أهمية العمل بالنسبة للعلم. وفي مكان آخر يقول: ليس الإيمان هو العلم فقط؛ لأن بعض

الآيات تخبرنا عن أشخاص انحرفوا بواسطة العلم، كما في سورة محمد، الآية ٢٥[٢١].

إذاً المؤمن ـ حسب رأي السيد الطباطبائي ـ يجب أن «يلتزم بمقتضى علمه، وينعقد قلبه وفق ذلك المؤدّى، بحيث تبرز آثار ذلك العلم عليه»[٢٢].

وعلى أية حال دعونا نبحث مفهومَي (العلم) و(العمل).

مفهوم العلم عند السيد الطباطبائي

يوضّح الطباطبائي نفسه لنا معنى (العلم)، ففي كثير من العبارات، التي سنوردها لاحقاً، يتبيّن أن العلم **أولاً**: يجب أن ينتهي بنا إلى العقيدة والالتزام بها؛ **وثانياً**: يكون ذلك العلم مصاحباً للسكون والطمأنينة.

يمكن استخلاص مفهوم العلم عند العلامة الطباطبائي من عباراته السابقة. فقد قال: (الإذعان والتصديق) في عبارته «الإيمان بمعنى الإذعان والتصديق بالشيء...»، (الاعتقاد) في عبارته «الإيمان ليس مجرد الاعتقاد...»، و(العقيدة) في عبارته «اليقين علم مئة في المئة، لا يشوبه شك ولا ترديد». فهذه مجموعة من المفاهيم توضّح لنا (العلم) عند العلاّمة الطباطبائي.

ومعرفة ثمرة هذه المفاهيم واضحٌ تماماً، وهو أن العلم هو نفسه المعرفة الذهنية.

ربما يمكن أن نناقش (اليقين)، حيث إن العلامة الطباطبائي استفاد في كلامه من ألفاظ الهدوء، السكون، الطمأنينة والنفس أيضاً، وهذه المفاهيم تعطي معنىً نفسياً، لا معنىً علمياً. وقد قلنا: إنه جاء في «الميزان»: (الإيمان سكون علمي في النفس). فإذا كانت هذه المفاهيم تدور في دائرة النفس فإن المفاهيم المذكورة سابقاً حول اليقين ستكون يقيناً نفسياً.

والذي مكّننا من أن نأخذ هذه اللفظة (اليقين) بمعناها العلمي وجود ألفاظ مثل: الإذعان والتصديق، الاعتقاد، العقيدة والعلم.

وكلما ذكر العلامة (السكون والاطمئنان العلمي) أمكننا أن نعبّر عن (النفس) بمعنى الذهن، وتستخدم الثقافة الإسلامية (النفس) بمعنى (الذهن).

علماً أن العلامة الطباطبائي لم يوضح هذه المعاني وضوحاً تاماً، ولم يفكك بينها...

ويمكن أن يكون لألفاظ اليقين، العلم، السكون والاطمئنان، معنى علمي يشير إلى المعرفة العلمية، ويمكن أن يكون لها معنى نفسي أيضاً.

والمعنى العلمي هو أن العلم بمعنى الاطّلاع الحاصل في الذهن، وإذا كان هذا الاطّلاع مئة في المئة يتحول إلى يقين ذهني، ونتيجة هذا اليقين الذهني هو السكون والاطمئنان الذهني، يعني عدم الشك.

أما في دائرة النفس فإن الاطلاع يظهر أيضاً، لكنه يعني الشعور العاطفي، الذي يفهم الإحساسات ويدركها. عندما يكون الشخص في مواجهة حادث أو شيء معيّن تظهر عليه حالة نفسيّة تحكي نوعاً من الاطّلاع، وهو اطّلاع نفسي يتبعه يقين نفسي. وهذا اليقين يكون مواكباً للهدوء والسكون والاطمئنان.

دور العمل في الإيمان

جاء مفهوما (العمل) و(الالتزام العملي) مرّات عديدة في تعريف العلامة الطباطبائي (للإيمان). فقد جاء في أحد تفسيراته: «الإيمان عبارة عن العلم، مضافاً إلى الالتزام به»[٢٣]. ويقول في مكان آخر: «ليس الإيمان هو مجرد الاعتقاد بالشيء، إلاّ أن نعتقد بلوازم ذلك الشيء، ونقبل آثاره»[٢٤]. وقال أيضاً: «إن الذي يخرج عن هذا الالتزام العملي بما آمن فهو فاسق»[٢٥].

ومن خلال ما مرّ من أقوال يمكن أن نقول: إن السيد الطباطبائي يقول بالتفاوت بين (العمل) و(الالتزام العملي)، لكنه لم يبيّن ذلك بشكل واضح؛ لأن القارئ سيكون متردّداً في مراد العلامة من هذين المفهومين، وهل أن مراده واحد أم لا؟

من الواضح أن (الالتزام العملي) له ارتباط بالنفس، والواقع أن العزم على العمل مرتبط بالعلم، و(العمل) مرتبط بالأعضاء والجوارح. والتفكيك بين هذين المفهومَين له تأثير كبير وحياتي في مفهوم الإيمان، وسوف نتطرّق إليه فيما بعد.

ومن المواضيع الضاربة في القِدَم دور العمل في الإيمان، حيث كان موضعاً للبحث بين كبار الإلهيين المسلمين.

فمثلاً: نفى المرجئة[٢٦] دور العمل في الإيمان، وقالوا: إن الإيمان هو أمرٌ قلبي فقط. وتتقسم عقائد هذه المجموعة إلى قسمين: قسم يعتقد بأن الإيمان هو علم أو معرفة؛ وقسم

يعتقد أنه إقرار لفظي فقط. ولا نشاهد أثراً (للعمل) في تعريف الإيمان لدى القسمين. وتأتي أهمية بحث دور العمل في الإيمان من خلال معرفة دور المعصية في الإيمان، وكيف تؤثر المعصية فيه. من الواضح عند أمثال المرجئة أن المعصية ليس لها دور في الإيمان؛ أما أمثال الطباطبائي، الذين قالوا بتأثير العمل في الإيمان، فإنه سيكون للمعصية حتماً تأثير على الإيمان أيضاً.

وهنا سؤال يطرح نفسه: هل أن المعصية ليس لها دور في الإيمان العلمي، أو أن تأثيرها في الإيمان النفسي، أم أن أثرها بشكل خاص يكون في العمل؛ الذي هو أحد جوانب الإيمان؟ هذه المسائل يجب أن يكون لها بحث مستقل.

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة تقول بأهمية دور العمل، أمثال: المعتزلة، وهي الطائفة التي عرّفت الإيمان حسب الطاعات، أي أداء التكاليف الدينيّة، فالذي يغفل عن أداء الطاعات غير مؤمن في رأيهم. أما الأشاعرة فعندهم ستة آراء مختلفة تعبّر عن جماعات مختلفة من المعتزلة حول الإيمان. ورغم التفاوت والاختلاف بين هذه الجماعات لكنها تتّفق في نقطة مشتركة، رغم اختلافهم في دائرة الذنب وحدوده، وهي أن المعصية تؤثّر في الإيمان.

فهذا مثلاً هشام الفرطي، وهو أحد المعتزلة، يقسّم الإيمان إلى قسمين: إيمان بالله؛ وإيمان لله. فيعدّ الإيمان بالله كفراً، أما الإيمان لله فهو عبارة عن أداء بعض الفرائض، مثل: الصلاة، والزكاة، والتي إذا تركها العبد يعتبر فاسقاً[٢٧].

ويعتبر الزمخشري أيضاً من المعتزلة، وهو يقول في تفسير آية ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ**﴾ (يونس: ١٠): إن الإيمان يكون هادياً إذا صحبه العمل الصالح[٢٨].

أما الشيخ المفيد فيقول: إن الأعمال لا تدخل في تعريف الإيمان. وإن مرتكب الكبيرة مؤمن مذنب[٢٩].

ومن الجدير ذكره أن الزمخشري لم يكن مفرطاً من هذه الجهة.

وعلى أية حال فقد ظهرت مجموعة تمثل الإفراط في نفي دور الإيمان في العمل، من قبيل: المرجئة؛ ومجموعة ثانية تمثّل التفريط في إعطاء الإيمان دوراً مهماً في العمل، أمثال: المعتزلة؛ وهناك مجموعة ثالثة تمثّل الحالة المتوسطة بين المرجئة والمعتزلة في اتّخاذ الإيمان

العلمي، وتؤكد أيضاً على الجَنْبَة العملية للإيمان.

ويمكن تصنيف السيد الطباطبائي ضمن المجموعة الثالثة، التي بين المرجئة والمعتزلة، فهو يعتقد بتأثير العمل في الإيمان، لكن عبارته «إلى حدٍّ ما» تُشير إلى جعلها بعد رتبة المعرفة. ويقول: «والإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء بالالتزام بلوازمه... ولذا نجد القرآن كلما ذكر المؤمنين بوصفٍ جميل أو أجرٍ جزيل شفع الإيمان بالعمل الصالح، كقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ (النحل: ٩٧)»[٣٠].

ما هو معنى عبارة «إلى حدٍّ ما»؟ وما هي الأعمال التي تشملها؟ سؤالان سوف نغوص في أعماق تفسير السيد الطباطبائي للبحث فيهما.

وهناك نقطةٌ جديرةٌ بالتنبّه لها، وهي أن الظاهر من رأي الطباطبائي أن (العمل) الذي هو نفسه (العمل الصالح) ليس جزءاً من ذاتيات الإيمان؛ لأنه جاء في تفسير الآية الكريمة ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ﴾ (النور: ٥٥): «مِنْ تبعيضية، لا بيانية، والخطاب لعامّة المسلمين، وفيهم المنافق والمؤمن، وفي المؤمنين من يعمل الصالحات ومنهم من لا يعمل الصالحات، والوعد خاص بالذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات محضاً»[٣١].

يقسّم العلامة الطباطبائي في هذه العبارة المؤمنين إلى مجموعتين: إحداهما: ليس لديها عمل صالح، وهي ضمن المؤمنين، لكن لا يشملهم الوعد الإلهي ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. وبالنتيجة فإن دور الإيمان في العمل ليس ذاتياً، بل هو عَرَضيّ. وهذا المطلب يمكن تأييده من خلال إلقاء نظرة سريعة على بعض الآيات الحاوية على خطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، حيث تأمر المؤمنين بالتقوى، وإقامة الصلاة، والجهاد، والابتعاد عن الربا، كما تدعوهم للأعمال الصالحة. فإذا كان العمل من ذاتيات الإيمان فلا معنى لخطاب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالنسبة إلى الذين لا يعملون الصالحات.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ﴾.

وهناك آيات أخرى تصبُّ في هذا المضمون، مثل: آية ٦٩ من سورة مريم: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾. وهذه الآية من أوضح الآيات التي تحكي عن وجود الذنب عند الأشخاص المؤمنين؛ لأنها تقول: ﴿لَنُكَفِّرَنَّ﴾، أي نُغَطّي سيئات المؤمن.

إذاً أين هو موقع العمل؟ وما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه في الحياة الإيمانية للمؤمن؟ وهل يمكن في الواقع أن يكون الشخص مؤمناً، ولا يكون لهذا الإيمان أثرٌ على العمل الذي يقوم به؟

العمل نتيجته النجاة

من الأفضل أن نبحث مسألة دور العمل في الإيمان في باب درجات ومراتب الإيمان، التي سوف نتعرض لها في ما بعد. ولكن عندما يبرز الإيمان في العمل، ويجد الإنسان نفسه متّجهاً صوب الإيمان، فإن ذلك الشخص المؤمن الذي فيه هذه الصفات سوف يصل إلى درجة تؤهّله للنجاة والفلاح. وعلى هذا سوف تكون نتيجة الإيمان والعمل الصالح في القرآن (الحياة الطيبة): ﴿مَنْ عَمِلَ صالحاً مِنْ ذَكَرٍ أو أنثى وهُوَ مُؤمِنٌ فلنُحيينَهُ حَياةً طيِّبَةً﴾ (النحل: ٩٧)، ولكن شرط الحياة الطيبة أن يكون العمل الذي يوصل إليها ناشئاً عن الإيمان. يقول السيد الطباطبائي حول هذه الحياة الطيبّة: «الإحياء إلقاء الحياة في الشيء وإفاضتها عليه. فالجملة بلفظها دالّة على أن الله سبحانه يكرّم المؤمن الذي يعمل صالحاً بحياة جديدة، غير ما يشاركه سائر الناس من الحياة العامّة، وليس المراد به تغيير صفة الحياة فيه، وتبديل الخبيثة من الطيبة، مع بقاء أصل الحياة على ما كانت عليه. ولو كان كذلك لقيل: فلنطيّبَن حياته»[٣٢]، يعني أن المؤمن يولد لحياةٍ جديدة تختلف خصوصياتها عن الحياة العامّة.

وعلى المؤمن أن يسير في طريق الإيمان صوب الحياة الطيبة. وهذا الطريق لا يمكن سلوكه إلاّ من خلال (العمل). فالذي يؤمن ويعمل الصالحات ستشمله المغفرة ﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ﴾[٣٣]، وسوف يوفّون أجورهم بالتمام والكمال ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾[٣٤]، ويدخلهم الجنّات ﴿سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾[٣٥]، وكذلك ﴿فَلا خَوفٌ عَلَيهِمْ ولا هُمْ يَحزَنُونَ﴾[٣٦]، وإن

الخطأ البسيط لا يؤثر على حياتهم ﴿لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٣٧]، وإنهم يدخلون في رحمة الله ﴿فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾[٣٨]، وتُعطى لهم أعلى الدرجات ﴿لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾[٣٩]، وهم خلفاء الله في الأرض ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ﴾[٤٠]. وكل هذه المفاهيم تدل على الفلاح والنجاة. وفي الواقع إن سعي المؤمن في الوصول إلى الفلاح والنجاة لا يكون إلاّ بالعمل.

إلى هنا توصّلنا إلى أن الإنسان يمكن أن يكون مؤمناً من دون عمل، ولكن لا يمكنه الوصول للنجاة إلاّ بالعمل. وهذا المطلب يحتاج إلى بحث أكثر، وسوف نبحثه في (درجات ومراتب الإيمان).

الالتزام العقلي

الالتزام العقلي والعقد القلبي مفهومان من مجموعة مفاهيم يمكن ملاحظتها عند السيد الطباطبائي. ويمكن أن نصنّفهما ضمن دائرة النفس. وقد تكلّمنا كثيراً حول الالتزام العملي، ولكن العقد القلبي الذي ورد في كلام السيد الطباطبائي هو في الواقع المعادل للالتزام العقلي. ويذكر الفلاسفة أن (Intellectual commitment) مقابل (Commitment Practical).

لم يبيّن السيد الطباطبائي أي تحليل حول هذا المفهوم، ولم يبيّن هل هو داخل في مجموعة مفاهيمه أم لا؟ ولا يظهر في تعاريفه بشكل واضح سوى الإيمان.

ويُستَشمّ من هذين التوأمَين ـ العقلي؛ والعملي ـ مفهوم التعهّد والعزم، ولكن أحدهما تعهّد عملي؛ والآخر تعهّد علمي. وبعبارة أخرى: إن لمفهومي التعهد والعزم وجهين: **الأول**: اهتمام في دائرة العلم والاعتقاد؛ والثاني: يؤكد على ساحة العمل، عمل على أساس العلم والاعتقاد.

المعرفة، ثم الالتزام العقلي، ثم الالتزام العملي، ثم العمل.

الالتزام العملي جسر بين العلم والعمل

إذا لم يكن (الالتزام العملي) في رأي السيد الطباطبائي إلاّ (العمل) فإن العلم الذي هو يقين مئة في المئة ـ حسب رأيه ـ سوف يَنْجَرّ إلى العمل بشكل آلي ـ أوتوماتيكي ـ،

ويؤثر على سلوك الإنسان بشكل فوري. وهذا غير ممكن.

والظاهر أن السيد الطباطبائي كان متنبّهاً إلى هذه المشكلة؛ لذلك قال: يجب أن يكون هناك جسرٌ يربط بين العلم والعمل. فقد قال في «الميزان»: «إذا لم يلتزم التزاماً عملياً، وعمل خلاف ما آمن به، فإنه فاسق»[٤١]، بمعنى أنه يدور مدار هذا الالتزام من حيث وجوده أو عدمه، فيؤدي إلى أن يكون المؤمن يعمل وفق إيمانه أو خلافه.

ومن ناحية أخرى فإن هناك آية قرآنية تُشير إلى إمكانية العمل خلاف العلم واليقين، وهي: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً**﴾ (النمل: ١٤). لذا يجب أن يكون هنالك شيء ما؛ كي ينجرّ العلم واليقين مئة في المئة (حسب رأي السيد الطباطبائي) إلى العمل. وعلى أية حال فإن السيد الطباطبائي يمرّ على هذه المسألة من دون أن يبيّنها.

دور العمل في الإيمان حسب رأي الشيخ ابن تيمية

يبدو بشكل عام أن العبور من مرحلة الذهن والعلم إلى مرحلة الجوارح يحتاج إلى جسرٍ أو معبر روحي. وسوف نبذل جهدنا لإظهار ذلك المعبر من خلال آراء بعض الإلهيين المسلمين. ويمكن الإشارة مثلاً إلى ابن تيمية.

من أجل إثبات أن العمل من جملة الأجزاء الأصلية والمهمّة لمفهوم (الإيمان) أدخَلَ مفهوم (العمل القلبي) أو (الفعل النفسي) في البناء المعرفي للإيمان.

فعندما يتكلم ابن تيمية حول محلّ الإيمان في وجود الإنسان يقول: إن القلب هو المحل الأصلي للإيمان[٤٢]. ويخصّ كل واحد منهم بوظيفة معينة: **إحداها**: الوظيفة الذهنية (العلم)، الذي يعتبر أنه (التصديق)؛ **والأخرى**: الأعمال الخاصّة بالقلب نفسه، وهي عبارة عن محبّة الله ورسوله، والخوف منه سبحانه، والعداوة لكل مَنْ يعادي الله ورسوله[٤٣]. وكان ابن تيمية يعتبر التوكّل من جملة أعمال القلب، التي يقول: إنّ الله ورسوله يعتبرانها من الإيمان.

وبعدها يقول: إذا كان في القلب العلم والإرادة فإن هناك تأثيراً قطعياً على كل أجزاء البدن، ولا يمكن أن يتخلّف البدن عن إرادة القلب[٤٤].

العمل القلبي هو حلقة الوصل عند ابن تيمية

أدخل ابن تيمية مفهوم (العمل القلبي) بعنوان حلقة الوصل بين التصديق الباطني وبين العمل الظاهري أو البدني، من ناحية أدائه وعدم أدائه. ومن خلال دخول هذا المفهوم قام ابن تيمية بالرد على القائلين بعدم دخول العمل ضمن الإيمان، ومن جانب آخر فإنه قد بيّن ووضّح انتقال العلم إلى العمل.

وقد نسب ابن تيمية الفهم إلى القلب، وذلك من خلال قسم من الآيات القرآنية، وليس على أساس التحليل العقلائي له. ويأتي بشواهد قرآنية تقول بإطلاق اسم العقل على القلب(٤٥).

والنقطة الأخرى التي يمكن استخلاصها من كلام ابن تيمية هي الإشارة إلى دور الإرادة في العبور من العلم إلى العمل، وذلك في كتابه المعروف «كتاب الإيمان»، وهي مجرّد إشارة.

ولو قام ابن تيمية بتحليل هذه النقطة الحساسة والمصيرية لتوصّل إلى ردم الفجوة الحاصلة من خلال العبور من العلم إلى العمل. وبعبارة أخرى: كيف استطاع الفكر الإسلامي أو الثقافة الإسلامية أن تحلّ مشكلة العبور من ساحة المعرفة والعلم إلى ساحة العمل؟

وعلى أية حال فإن مفهوم (العمل القلبي) أو (الإرادة) تبيّن سعي ابن تيمية في تبيين الجسر الرابط بين المعرفة (العلم) والعمل. وهو في الواقع خطوة نحو الأمام.

ويمكن أن نلاحظ هنا تشابه وجهات النظر بين السيد الطباطبائي ابن تيمية حول الجسر الرابط بين العلم والعمل، وأن العمل القلبي في رأي ابن تيمية هو في الواقع (الالتزام العملي) عند السيد الطباطبائي وكما أسلفنا كثيراً فإن السيد الطباطبائي يشير بـ (الالتزام العملي Practical Commitment)، ويشير ابن تيمية بـ (العقد القلبي)، إلى الجسر الرابط بين المعرفة والعلم وبين العمل.

وفي بعض الأحيان يمكن ملاحظة هذا المفهوم عند فلاسفة الدين الجديد. فمثلاً: عندما يتكلم (آنتوني كني) بالتفصيل عن معاني عبارة (الاعتقاد بالله) يقول في المعنى الثالث: «إن هذا الاعتقاد أكبر من الصدق بالقضايا الاعتقادية باعتبارها وحياً فقط، فيجب أن نلتزم بها التزاماً عقلياً صرفاً». ويضيف في مكان آخر: «وإن لازم هذا الاعتقاد

أن الإنسان بعض الأحيان يصمّم في قضايا معينة، ثم يقوم بالعمل وفق هذا التصميم»[٤٦].

وفي الواقع فإن (آنتوني كني) في تعبيره عن معنى (الاعتقاد بالله) يقوم برأب الصدع والفجوة بين العلم والعمل، فيملأها بالتصميم/العزم (Resolution) في العمل بمقتضى الاعتقاد.

وقد استفاد في البداية من لفظة (الالتزام العملي/ Pratical Commitment)، ثم عرّج على لفظة (التصميم/العزم) للاستفادة منها في توضيح مراده.

تبيّن ماهية الإرادة وآليّتها لماذا تميل الإرادة الشخصية إلى إنجاز العمل تارةً، وإرادة شخصية أخرى على خلافها ـ عدم إنجاز العمل ـ ؟ وهذه مسألة تشغل الذهن. هل أن الإرادة في بعض آليات علم النفس هي أن النيّات تتبدل إلى حركات جسمية؟ هذا الرأي يعتبره بعض الفلاسفة أسطورة، أمثال: (أي. جي. آير)[٤٧]، وجيلبرت رايل، الذي يسمّيها بـ (المحفّزات المخفية)[٤٨].

منذ زمن القديس توماس أكويناس طُرح في العالم الغربي مفهوم الإرادة في مفهوم الإيمان بشكلٍ كأنه فتح الطريق أمام ذوي الإرادة[٤٩].

وقد سعى المفكّرون الثلاثة المذكورون: ابن تيمية (من مفكري القرون الأولية)، والطباطبائي (من مفكري المسلمين المعاصرين)؛ وآنتوني كني (فيلسوف ديني غير متديّن معاصر)، في تحليل كيفية العبور من ساحة العلم إلى ساحة العمل، حيث استفادوا بشكل أو بآخر من مفاهيم متشابهة، وكلها مرتبطة بساحة النفس.

وقد قيل كلام كثير حول دور الإرادة في الإيمان في فلسفة الدين الجديد، بل ظهرت مذاهب فكريّة محورها (الإرادة) في هذا المجال.

ويمكن الإشارة إلى كتاب (پل تيليش) «بحث حول الإيمان» (Dynamics of Faith)، الذي يعتبر من أبرز الكتابات التي كتبت حول قضيّة الإرادة ودورها في الإيمان.

وخلاصة المطلب ـ ووفقاً لما قيل سابقاً ـ في مسألة حصول الإيمان هو حصول المعرفة الذهنية أولاً، ثم في الساحة النفسية نلتزم العمل بتلك المعرفة. أو بعبارة أخرى: يأخذ التصميم بالعمل شكله وفق المعرفة، ثم يسري وينتقل إلى الأعضاء والجوارح.

علاقة العلم بالالتزام

كما هو واضح فإن الالتزام يأخذ شكله الذهني والعملي في ساحة النفس، وهو مبتنٍ على تصميم واحد، ويمكن أن يتّخذ هذا التصميم ويطبّقه أو يتجنّبه؛ لذا يمكن أن نسمي الإيمان بأنه أمر فعّال لا منفعل.

أما عند السيد الطباطبائي فإنه يعرّف العلم بشكل من الصعب أن نستنتج العلاقة بينه وبين الالتزام. وكما أسلفنا كثيراً فإن السيد الطباطبائي يقول بأن الإيمان هو الاستقرار والهدوء العلمي، الذي لاشك فيه ولا ترديد.

ومن جانب آخر فإنه يقول في مكان آخر: «فإذا آمن أحد في أمانةٍ أودَعَها عنده، أو عهدٍ عاهَدَهُ، وقطع على ذلك، استقرّ عليه، ولم يتزلزل بخيانة أو نقصٍ»[٥٠]. ويضيف السيد الطباطبائي أيضاً: «الإيمان هو ثبات العقيدة في القلب»[٥١].

فإذا ضَمَمْنا العبارات الثلاث إلى بعضها نخلص بنتيجة مفادها أن العقيدة هي اليقين العلمي الحاصل في القلب، أو في داخل الإنسان؛ لحصول الاطمئنان والسكون النفسي. وبالنتيجة سوف لا يتزلزل الإيمان، وإلاّ سوف يُصاب بالتزلزل.

وهنا أسئلة تطرح نفسها: كيف يمكن لليقين العلمي مئة في المئة أن يكون غَرَضاً للتزلزل؟ وهل يمكن لهذا اليقين مئة في المئة أن يتزلزل؟ وكيف يمكن الرجوع للدرجة العليا إذا ما حدث هذا التزلزل وهذا النزول؟

نعم، نحن في مواجهة تعارض لم يبيّنه السيد الطباطبائي في حديثه. وإذا أردنا إعادة هيكلية كلامه بشكل أو بآخر يجب أن نقول: من المحتمل أن يكون في أعماق تفكير السيد الطباطبائي أن اليقين العلمي مئة في المئة في محلّه، لكن التزلزل الواقع هو في دائرة الاستقرار والاطمئنان في الداخل، الذي هو ضمن الحدود النفسية التي لها ارتباط بالالتزام العملي، ويظهر ذلك من قوله: «ومن هنا يظهر بطلان ما قيل: إن الإيمان هو العمل؛ وذلك لأن العمل يجامع النفاق، فالمنافق له عمل، وربما كان ممّن ظهر له الحق ظهوراً علمياً، ولا إيمان له على أية حال»[٥٢].

والذي يجعل الصعوبة والمشقّة في مسألة إعادة النظر هذه هو أن السيد الطباطبائي يقول: إن الاطمئنان والسكون الحال في القلب بعد اليقين العلمي أمرٌ قهريٌّ وقطعيٌّ؛ لأنه يقول: إن اليقين الحاصل في القلب مستقر وساكن، ولا يمكن أن يزلزله شيء، فإذا

حصل هذا الاطمئنان في القلب قهراً فلا يبقى هناك مكان للتصميم والالتزام بعد ذلك.

وعلى أية حال فإن السيد الطباطبائي أكّد على النواحي الثلاث: العلم؛ والنفس؛ والعمل، لكنه لم يبيّن ولم يبحث تركيبة الإيمان في هذه النواحي. والحقيقة أنه لم يكن في حسبانه أن يقدّم طرحاً حول النظام الموافق (Consistent) للإيمان.

منزلة الإخلاص في الإيمان

الوفاء، الأمانة، البقاء على العهد أو البيعة، كلّها تشير إلى معنىً واحدٍ. وسوف تواجهنا هذه المفاهيم في المواضيع التي كُتبت في باب الإيمان.

ويكفي في بيان مفهوم الوفاء أن بعض المحققين جعلوه من المعاني الأساسية للإيمان، بل إن بعضهم عرّف الإيمان بالوفاء (الإخلاص)، لا أنه من أجزاء الإيمان.

ولأهمية الموضوع دعونا نبحث في موضوع (الوفاء) بعض الشيء، ونبدأ بحثنا حول الألفاظ.

(وفى) بمعنى أتَمَّ، وأوفَيتُ الكيل بمعنى ملأت المكيال. أما معنى العمل بالقول والعهد فإنه يأتي بشكل تركيبي (وفى بعهده)[٥٣]. ولفظة (وفى) جاءت في القرآن حول المعنى المُراد بشكل مركّب مع لفظة (عهد) أو (نذر): ﴿**وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ**﴾ (البقرة: ٤٠)، ﴿**وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ**﴾ (النمل: ٩١)، ﴿**وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ**﴾ (البقرة: ١٧٧)، ﴿**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ**﴾ (الإنسان: ٧)، والألفاظ المعادلة لهذه الكلمة في اللغة الانكليزية (Fealty, Loyalty) (الكلمة الإنكليزية مأخوذة من اللفظة الفرنسية في القرون الوسطى (Fide litas)، و(Fidelity) دائماً تحمل معنى (تحقق القول المُعطى) يعني (الوفاء بالعهد). وقد جاء هذا المعنى - مفهوم الوفاء - في قسم من الأديان غير السماوية، ففي تلك الأديان يرسمون على أجسامهم علامات تدل على اعتناقهم الديني، فتكون هذه النقوش بمثابة البيعة للدين الجديد، وتلعب دوراً في تذكير ذلك الشخص بمعنى أنه سيكون وفياً لمن بايَعَهُ، يعني قبول الدين الجديد والبقاء وفياً ومخلصاً له[٥٤].

وكلمة الوفاء تشكّل قسماً من ألقاب الأباطرة[٥٥]، ونحن نعلم أن الأباطرة يقومون بدور الآلهة. ويمكن الإشارة إلى أن وصف الأباطرة في ذلك الزمان له جنبتان، وهذا الوصف يدلّ على أنهم قد وَفَوا بالبيعة مع الناس، وبالقول الذي قالوه لهم. فمثلاً: إذا نظرنا

إلى لقب الإمبراطور (آنتونيوس بيوس Antoninus Pius) نشاهد أن لفظة (Pius) اللاتينية بمعنى (Loyalty) (الوفاء)[٥٦].

الارتباط بين الوفاء والالتزام العملي

يمكن ملاحظة مفهوم الوفاء أو الأمانة في كلام السيد الطباطبائي، وكذلك عند المتألهين للأديان الأخرى، حيث نظّم مفهوم (الالتزام العملي). ويمكن القول بأن مفهوم (الوفاء) الذي يقصد به الوفاء بالعهد يحمل الطرح التالي:

١. قبول أن التصميم على العمل أكثر مقبولية في المحيط العلمي.

٢. الإقدام على العمل وفق هذا التصميم.

٣. الإصرار على حفظ التصميم الأولي ـ القرار ـ.

ولا يخفى أن (التصميم على العمل أكثر مقبولية في المحيط العلمي) هو نفسه (العهد) الذي يعتبر مقدّمة (للوفاء)، والحقيقة أن الوفاء يبدأ من (المبادرة إلى العمل بذلك التصميم)، وسوف يستديم مع (الإصرار على حفظ التصميم الأولي).

في الواقع إن عبارة (الوفاء بالعهد) مفهوم يتضمن مفهومين أو عهدين: **أحدهما**: التصميم على العمل؛ **والآخر**: الإصرار والتصميم على حفظ ذلك التصميم.

والأول كأنه (العهد)، والثاني كأنه (الوفاء)، وهو مفهوم سيّال؛ لأنه يحمل داخله التكرار. وقد صار واضحاً أنه كيف يمكن لمفهوم الوفاء أن يستقرّ بجانب مفهوم (الالتزام العملي). ففي الواقع يمكن القول: إن الالتزام العملي هو نفسه (العهد)، الذي هو مقدمة لمفهوم الوفاء، الذي يستقر بجانب مفهوم (الالتزام العملي). ويمكن القول: إن الالتزام العملي هو نفسه (العهد)، الذي هو مقدمة لمفهوم (الوفاء).

وكما أسلفنا سابقاً فإن هذا المفهوم حول الله سبحانه قد استُعمل في كافة الأديان، وقيل: إن الوفاء والأمانة تبدأ من الله سبحانه، ثم بعد ذلك يأخذ الإنسان من ذلك الوفاء في حياته اليومية. يقول السيد الطباطبائي: «فإذا آمن أحد في أمانة أودعها عنده، أو عاهده، وقطع على ذلك، استقرّ عليه، ولم يتزلزل بخيانة أو نقص»[٥٧].

وقد طُرحت هذه المسألة المهمة في دائرة المعارف الدينية أيضاً، وطُرحت كذلك في بقية الأديان[٥٨]. ولكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار التفاوت بين الله وبين مخلوقاته.

و النقطة التي تستحق الوقوف عندها في كلام السيد الطباطبائي أن حصول الاستقرار والسكون والاطمئنان في قلب المؤمن منوطٌ باليقين بأنّ الله لا يخون مطلقاً، ولا يكسر العهد. وبعبارة أخرى: «بعد رؤية الوفاء عند الله سبحانه».

«الطمأنينة والاطمئنان سكون النفس بعد انزعاجها واضطرابها، وهو مأخوذ من قولهم: اطمأنّت الأرض، وأرضٌ مطمئنّة إذا كان فيها انخفاض يستقر فيها الماء إذا سال إليها، والحجر إذا هبط إليها»[٥٩].

السكون والاطمئنان هو نفس المعنى الذي يعطيه المفهوم القرآني للسكينة. ويقول حوله السيد الطباطبائي في مكان آخر: «إن السكينة روح إلهي، أو تستلزم روحاً إلهياً من أمر الله تعالى يوجب سكينة القلب واستقرار النفس وربط الجأش»[٦٠].

والسؤال الذي يقفز هنا: أين مكانة الوفاء الالهي في مسألة الإيمان؟ قلنا: إن وفاء المؤمن يبدأ من المبادرة بالعمل بما صمَّمَه هو، والإصرار على حفظ ذلك التصميم بشكل دائم. وعلينا أن نبحث الوفاء الإلهي في(التصميم على حفظ التصميم الأولي). فعندما يشاهد الشخص المؤمن الوفاء الإلهي سوف يحصل له الاطمئنان، لأن قوّة التصميم الأولي في اختياره كامنة في فطرته.

علماً أن السيد الطباطبائي يعتبر شرط تحقق الإيمان الوفاء[٦١]، يعني أن الإيمان يتحقق بواسطة الاطمئنان والسكون. ومن هنا يمكن أن نستلهم ما يعطيه الإيمان من معنى الموهبة والعطية.

الإيمان عطية إلهية

تشير إحدى التعليمات الدينية إلى الإيمان بأنه موهبة إلهية. وهنا سؤال يطرح نفسه: إذا كان الإيمان هبة إلهية فما هو دور الإنسان في اختيار الإيمان؟ وهل له إرادة في ذلك؟ يجيب السيد الطباطبائي في «الميزان» بالقول: «الإيمان الواقعي ولوازمه عطية وفضل من الله سبحانه»[٦٢]، ويضيف في مكان آخر: «الإيمان بمعنى الالتزام بمقتضى اليقين [يعتبر] من الموهبة الإلهية»[٦٣]. ويبدو أن وفاء الله سبحانه يمكن أن يكون مفتاحاً لحلّ الكثير من الأمور. وكأنه يوجد هناك ارتباط قوي بين الوفاء الإلهي وبين الهبة الإلهية للإيمان. وإظهار الله سبحانه للوفاء بوعوده يضفي على المؤمن الهدوء والاطمئنان مترافقاً مع الأمل

والرجاء، وهذا الأمل بمثابة مصدر قوّة للوقوف عند التصميم الذي يتّخذه.

والمقصود من هِبَة الإيمان هو الهدوء والسكينة التي يمنحها الله سبحانه وتعالى للعبد ويلقيها في قلبه بعد كل تصميم، فيمنحه الأمل في أن يُقدِم على التصميم مرة ثانية، وكأنه يقول له: إنّ عزمك لم يذهب هباءً.

«التلوث بالكفر وأمثاله يخرجه الله سبحانه من قلوب المؤمنين شيئاً فشيئاً، حتى لا يبقى في قلوبهم إلاّ الإيمان، ويكون خالصاً لله سبحانه»[٦٤]. وهذه هي الموجبة التي يحصل عليها الإنسان من الطمأنينة والهدوء المتكرِّر الذي يحصّله المؤمن بعد كل وفاء.

وهناك آية أخرى تبيّن موهوبية الإيمان بشكل واضح، وهي: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَّعَ إِيمَانِهِمْ**﴾ (الفتح: ٤). يعتقد السيد الطباطبائي أن معنى زيادة الإيمان مِن قِبَل الله سبحانه هو أن «الله الذي أوجد الثبات والاطمئنان الذي هو لازم من لوازم مرتبة من مراتب الروح يلقيها في قلوب المؤمنين، ليشتدّ به الإيمان الذي كان لهم قبل نزول السكينة، فيصير أكمل ممّا كان قبله»[٦٥]. يبدو أن تأثير الله سبحانه في مسألة الإيمان تأثير مستمر يَرِد بعد كل تصميم يتّخذه الشخص.

من الواضح أن الوقوف والثبات على التصميم الأوّلي سوف يحقّق الاستمرار في اتّخاذ التصميم الذي يليه. وهذه التصميمات لها نتائج لا حصر لنهايتها.

وهناك ارتباط جدلي ـ ديالكتيكي ـ مستمر بين وفاء الله المتعاقب وبين التصميمات المتعاقبة للمؤمن في الوفاء بعهده. وهذا هو المعنى الحركي ـ الديناميكي ـ للإيمان.

وهنا تعيش في نفس المؤمن حالتان؛ فهو إما أن يكون فعّالاً؛ أو منفعلاً. ففي الحالة التي يكون فيها فعّالاً تكون تصميماته معقّدة وملتوية بعض الشيء، وأما حين يكون مُنفعلاً فيستقر في الاطمئنان حتى يحصل له الإحساس بوفاء الله سبحانه. وهذه كلّها تشمل قسمين من الإرادة في ساحة النفس: **أولها**: الإحساسات والعواطف؛ **والثاني**: قسم الإرادة.

فالسكون والاطمئنان مرتبط بالقسم الأول، أما التصميمات المتعاقبة ففي القسم الثاني.

ومن الجدير ذكره أن مواجهة الإنسان مع الله ومواجهة الله سبحانه مع الإنسان

تدور في هذه الدائرة.

أحد أسماء الله (المريد). والمريد بمعنى الذي يريد أن يفعل شيئاً. والإنسان أيضاً يمكن أن نسمّيه (مريداً)؛ لأنه يريد شيئاً، ثم يقوم بفعله.

ومن الجدير ذكره أن إرادة الله سبحانه لا يمكن أن نفهمها كإرادة الإنسان، ولكن معنى الإرادة والعزم مشترك بينهما. فعندما (يريد) الله فما هو مراده؟ يرى (مولوي) أن مُراد الله هو الإنسان، يعني أن الله يصنع إرادة الإنسان، والإنسان عنده العزيمة للذهاب باتّجاهه.

إذاً في الدائرة النفسية كلٌّ من إرادة الله وإرادة الإنسان مطلوبٌ ومؤثّرٌ، ونتيجتهما السكون والاطمئنان اللذان يحصلان بشكل مكرّر ودائم، وهذا معنى النشاط الإيماني.

وهذه النظرة متفاوتة تماماً مع رأي تيليش بالنسبة إلى النشاط الإيماني، لكنه لا يتواجه معه.

والنقطة المهمة في دائرة النفس هي أنها غير عمياء، ولا ضالّة، بل إنها حاوية على العواطف والأحاسيس. وأفضل مصداق على ذلك هو الفرح والحزن اللذان نعلم بهما، ولكن هذا الاطّلاع ليس ذهنياً.

وهكذا يمكن أن يظهر سؤال آخر: هل أن الإيمان فعل أم انفعال؟ قد استقرّت مسألة الإيمان على أنه فعل وانفعال نفسيّ. وهذا الكلام لا يتنافى مع الذين يقولون: إن الإيمان هو الفعل؛ لأنهم يؤكّدون على الإرادة التي هي مقابل اليقين النفسي مئة بالمئة، وهو أمرٌ انفعالي. والمقصود من الفعل والانفعال هنا أن كليهما في دائرة النفس.

وهكذا شاهدنا كيف أن مفهوم (الأمل/الرجاء) دخل في مُحصّل الإيمان. وهو المفهوم الذي جاء به القديس بولس في تعريفه للإيمان. وعلى أية حال يمكن تبيين الخوف، والحب، والتوكل، وغيرها من المفاهيم الدينية، في دائرة النفس وحول محور (الالتزام).

الهوامش

(١) non - realism in religion: وهي نِحلَة تعتقد بعدم إمكان إثبات وجود الله سبحانه عن طريق العقل. ولكن بما أن الآثار الدينية لا يمكن تجاهلها لذا يجب حفظها. وهذه النحلة تعرّف الله والدين بأنه غاية (براغماتية). ومن جملة قادة هذا التيار وهذه النحلة (دان كيوبت)، الذي يعتبر كتابه «بحر الإيمان» من أهم الكتب، وقد تُرجم إلى الفارسية.

(٢) ولد پُل تيليش (Paul Tillich) عام ١٨٨٦ في ألمانيا. وفي سنة ١٩٣٣ أخرج من جامعة فرانكفورت، فذهب إلى أمريكا. وصار أستاذ الإلهيات وفلسفة الدين في جامعات أمريكا. أهم آثاره وأشهرها حول إلهيات البروتستانت كتابه «بحث حول الإيمان»، والإلهيات.

(٣) أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)، صاحب الكتاب المهم «كتاب الإيمان».

(٤) Encyclopedia Of Religion, Mircha Eliade, (Faith, Jaroslav pelican), p: 3

(٥) Love, Power and Justice, paul Tillioh, 1954, oxford university press, p: 3

(٦) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٢.

(٧) المصدر نفسه: ٢٣.

(٨) المصدر نفسه: ٢٤.

(٩) persuasion: المعنى المتداول لهذه الكلمة في اللغة الإنگليزية هو الترغيب. وهو المعنى الرسمي للاعتقاد.

(١٠) لاكاستا، دائرة المعارف الإلهية المسيحية، ١: ٥٤.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) الميزان في تفسير القرآن ١٦: ٤١٤.

(١٥) المصدر نفسه ١: ٥٥.

(١٦) المصدر نفسه ١: ٥٥.

(١٧) المصدر نفسه ١: ٥٥.

(١٨) المصدر نفسه ١٨: ٤٠٩.

(١٩) المصدر نفسه ١٥: ٣٢٥.

(٢٠) المصدر نفسه ١٨: ٤٠٩.

(٢١) المصدر نفسه ١٨: ٤١١. والآية هي: **﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾**.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) الميزان ١٨: ٤٠٩.

(٢٤) المصدر نفسه، النحل: ٩٧.

(٢٥) المصدر نفسه ١٦: ٤١٤.

(٢٦) المرجئة: من الإرجاء بمعنى (التأجيل) والإمهال. فصار اسمهم المرجئة؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد. ويعتقدون أن المعصية لا تضرّ الإيمان، وكذلك لا تفيد الطاعة مع الكفر. ومن أجل الاطلاع أكثر حول هذه الفرقة راجع كتاب «الفَرْق بين الفِرَق»، للبغدادي، وكتاب «الملل و النحل»، للشهرستاني.

(٢٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين: ٣٠٣.

(٢٨) الزمخشري، الكشاف عن حقايق الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٢٢٦.

(٢٩) أنديشه هاي كلامي شيخ مفيد: ٤٧٧.

(٣٠) الميزان.

(٣١) الميزان ١٥: ٢١٤.

(٣٢) الميزان ١٢: ٥٢١ ـ ٥٢٢.

(٣٣) ﴿وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٩).

(٣٤) ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾. (آل عمران: ٥٧).

(٣٥) ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ﴾ (النساء: ١٢٢).

(٣٦) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: ٦٩).

(٣٧) ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: ٧).

(٣٨) ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ (الجاثية: ٣٠).

(٣٩) ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾ (طه: ٧٥).

(٤٠) ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥).

(٤١) الميزان ١٦: ٤٤.

(٤٢) ابن تيمية، كتاب الإيمان: ١٣٧.

(٤٣) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٤٥) بعض الآيات التي استند إليها ابن تيمية في حديثه هي: ﴿يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ﴾ (هود: ٩١)، و﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ﴾ (الأنفال: ٢٣)، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا..﴾ (الأعراف: ١٧٩).

(٤٦) كني، ما هو الإيمان: ٤؛ (What is Faith, A.J Ayer , P.155).

(٤٧) What is faith, A.J. Ayer , P. 155

(٤٨) Gilbert Ryle , The concept of Mind , p. 67

(٤٩) كيفية فتح هذا الطريق تجده مكتوباً باختصار في «نظرية الإيمان، ونقد آل مكي عليها».

(٥٠) الميزان ١٥: ١٤.

(٥١) المصدر نفسه ١٨: ٤١٥.

(٥٢) المصدر نفسه ١٨: ٤١٥.

(٥٣) انظر: مفردات ألفاظ القرآن.

(٥٤) انظر: دائرة المعرف الدينية: ٢٥٠.

(٥٥) جمع إمبراطور.

(٥٦) انظر: دائرة المعرف الدينية: ٢٥٠.

(٥٧) الميزان ١٥: ١٤.

(٥٨) بليكان، دائرة المعارف الدينية: ٢٥٠.

(٥٩) الميزان ٢: ٤٠٧.

(٦٠) المصدر نفسه: ٤١١.

(٦١) المصدر نفسه ١٨: ٤٧٦.

(٦٢) المصدر نفسه ١٦: ١٦١.

(٦٣) المصدر نفسه ١٥: ٣٢٥.

(٦٤) المصدر نفسه ٤: ٥٢.

(٦٥) الميزان ١٨: ٤٠٩ ـ ٤١١.

الوحي، الظاهرة والمفهوم

نقد مقولات د. سروش

(القسم الأول)

السيد محمد علي أيازي(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

تمهيد

لقد عمل الحوار حول موضوع الوحي النبوي في الآونة الأخيرة على إثراء البحث الكلامي، ومنح الدراسات الإسلامية رونقاً وصبغة جديدة. وهذا ما تؤكده البحوث التي أثيرت قبل وبعد طرح الدكتور سروش لنظريته. فمنذ القرن الثالث فما بعد، حيث أخذ المعتزلة وبعض الاتجاهات الباطنية بنشر فكرة بشرية ألفاظ الوحي، ربما لم تتجاوز الكلمات التي قيلت في هذا الرأي ورده وإثباته بضعة صفحات. في حين بلغ عدد ما قيل في نقد نظرية سروش أكثر من ثلاثمائة صفحة من القطع الكبير. والمهم أن هذه البحوث اشتملت على مختلف الآراء، مما وفّر مناخاً مناسباً ومساحة واسعة للبحث وإثراء هذه الأفكار الأساسية والحساسة، مما يبشر بانبعاث علم الكلام من ركوده، وإيقاظه من سبات أعقب مرحلة كانت تعرف بالعصر الذهبي لعلم الكلام.

وإنه لما يدعو إلى التفاؤل والبهجة أن نرى هذا الكمّ الهائل من النشاط الشامل في الحوزة العلمية في قم، واغتنام الفرصة للإجابة عن هذه الشبهات والإشكالات. ويمكن تقييم هذا الاتجاه في مجموعه، وهذا الحوار، على أنه علميٌّ ومنطقيٌّ ومعقولٌ، واعتباره بالقياس إلى البحوث السابقة أكمل وأكثر استيعاباً، وإن كنا نأمل أن تتصف الردود

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين، لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، كانت له مساهمات جادّة في موضوعات قرآنية إشكالية، من رموز الفكر التجديدي في إيران.

بالعلمية البحتة، والجدال بالتي هي أحسن، وتحمل الرأي الآخر، بعيداً عن سياسة التكفير والتفسيق؛ فإنه أجدى للحفاظ على رونق الدين والعلم.

لقد بيّن الله تعالى للمسلمين قبل ما يقرب من خمسة عشر قرناً كيفية الدعوة إلى الدين، والهداية إلى الله بشكل واضح جداً، حيث قال: ﴿**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: ١٢٥). ولا شك في أنّ هذه الطريقة هي الوحيدة التي يمكن من خلالها التعرف على الآراء والأفكار المختلفة، والمقارنة بينها، واختيار الأحسن منها: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾. كما قال تعالى من جهة أخرى: ﴿**وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً**﴾ (النساء: ٩٤). أي لا يحق لكم تكفير الرجل اعتباطاً.

بعد هذا المدخل نذهب إلى البحث في ما ذكره الدكتور سروش في رسالته الثانية التي أرسلها إلى الشيخ جعفر السبحاني. وهي في رأيي تستدعي التأمل والمناقشة. إنّ ما نسعى إليه من هذه الكلمات هو مواصلة الحوار حول حقيقة الوحي النبوي وأصدائه في المنهج المقارن؛ بغية إيضاح الحقيقة، وتوفير مناخ للمقارنة بين الأفكار والرؤى.

ومنذ البداية، حيث بادر الدكتور سروش إلى مواصلة هذه البحوث على هذه الشاكلة في كتابه «القبض والبسط في الشريعة، وبسط التجربة النبوية»، كانت هناك مسألتان بارزتان على نحو واضح، حيث كان يسعى ـ من جهة ـ إلى تفسير للشريعة يمكنه أن يتناسب وحاجة التديّن في المرحلة المعاصرة؛ ويحاول ـ من جهة أخرى ـ حل مشكلة التعارض بين العلم والدين بطريقته الخاصة.

وإنّ الاختلاف بين منهجه ومنهج غيره من المفكرين، من أمثال: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، في هذا المجال يكمن في أنّ هؤلاء لم يوظفوا المباحث الفلسفية والعرفانية لنحل انتحلها أشخاص، مثل: ابن عربي، وصدر الدين الشيرازي، وأن تحاليلهم وتفسيراتهم استندت بشكلٍ كبير إلى مباحث الفلسفة اللسانية والهرمونوطيقا في المرحلة المعاصرة. ولذلك نجده يسعى إلى تقديم وصف فلسفي وعرفاني عن الوحي، مضافاً إلى تلك المباحث المستندة إلى المباحث الفلسفية والعرفانية في الحكمة المتعالية، بأسلوب تحليلي وتوصيفي ناظر إلى تحديد رقعة علاقة الإنسان

بخالقه.

وعلى أيّة حال فإن انطلاقتنا في نظرية الوحي النبوي لا تكمن في تقديم وصف فلسفي وعرفاني عن الوحي، وعقلنة مساره، بل إنه يكمن في استنتاج الحلول من النظريات. ولتوضيح محل النزاع في هذه الدعوى سنخوض البحث في مقولتين، وإن كنا سنتناول في تضاعيف البحث بعض المسائل الجانبية التي صدرت عنه:

أولاً: إنّ الوحي النبوي عبارة عن إدراك وفهم يهبط من الأعلى على الأسفل، وبأسباب وعلل غير مادية، ومنتقاة وغير متوقعة. وإنّ هذا النمط من التفكير لا يسير في فلك نفي العقل، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى ملازمة بين العقل وإمكان المعجزة؛ وذلك لأنّ الإنسان يصادف في حياته على الدوام الكثير من الأمور الروحية والمعنوية غير المتوقعة، والمستعصية على الفهم، والخارقة للعادة، ويمكن في ضوئها تفسير الكثير من الظواهر، كالتي حدثت للسيد كاظم الكربلائي، الذي أفاق من نومه ذات يومٍ فوجد نفسه حافظاً للقرآن، وغدا بإمكانه أن يقرأ القرآن، رغم أنه لم يكن له عهد بالقراءة أو الكتابة.

ثانياً: إن الوحي النبوي في اتصاله وارتباطه بالملأ الأعلى وإدراك العلوم لا يرى فرقاً بين العلوم ومعارف ذلك العالم وهذا العالم؛ وذلك لأنّ مسائل من قبيل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وعالم الغيب، ومسائل هذا العالم، والمجتمع الإنساني، لا تختلف من حيث إخبار الوحي بها. فالنبي لم يكن على علم بها قبل هذا، وإنما حصل له علم بها من خلال إخبار الوحي واتصاله به. وكما أنّ إدراكه للمعارف الغيبية لم يكن بتأثير من الأمور الخارجية فإنّ إدراكه للحقائق، وحاجة المخاطبين والأجيال الآتية، لم تكن من الأمور الخارجية، وإنما هي من الأمور التي نزلت عليه من قبل الله تعالى في قالب ألفاظ استغلق فهمها على الناس.

وحيث إنّ الدكتور سروش، في رسالته الأخيرة بتاريخ (١٣٨٧/٢/١١)، تحت عنوان: «الببغاء والنحلة»، عمد إلى نقد الآراء المشهورة. وقد صرّح بأن الوحي النبوي هو كالوحي إلى النحل، حيث قال: «أما المثال الذي أضربه أنا فهو ما يذكره القرآن من النحل. فبناءً على تعاليم القرآن إن التركيبة البيولوجية والبيوكيميائية للنحل هي عين

الوحي الذي يوحى إليه، ويملأ خليته بالحلاوة والعسل».

حقيقة الوحي

أما الطرح الذي أراه للوحي النبوي، والذي سأعرضه في البحوث القادمة، فهو أن حقيقة الوحي أبعد من مقولة وحي النحل وببغاء سدرة المنتهى. وطبعاً لا يمكننا إنكار صعوبة إدراك وتفسير حقيقة الوحي. وإنما أقصى ما يمكن قوله هو إشارات تقريبية للحقيقة النبوية، وليس الوحي نفسه. من هنا لا مندوحة لنا في بيان الوصف سوى الإشارة إلى آثار الوحي، ولوازمه، وعوارضه، وأوصافه، وبعض خصائصه السلبية المعروفة.

قيل في تعريف الوحي: إنه عبارة عن الإشارة السريعة والخفية، والتي لا يمكن للإنسان أن يدركها أو يشاهدها. إلا أن الأهم هو أنه يتمتع بخصائص تختلف عن الوحي في التجارب البشرية. لقد استعمل الوحي في القرآن سبعاً وثمانين مرّة، وهو في أكثرها مستعمل في معناه الملكوتي والسماوي.

وأما في المصطلح القرآني فالوحي يعني إلقاء الكلام إلى الأنبياء بشكل خاص، وقنوات محددة. وإنّ هذا الإلقاء مهما كان خفياً وسريعاً وعلى رسله، فهو يمتاز عن سائر الروابط الكلامية، مثل: الكشف، والشهود، والتربة العرفانية. ففي الوقت الذي يكون الوحي النبوي استعلائياً ومعنوياً فإن الوحي النحلي استنزاليٌّ وحيوانيٌّ غريزيٌّ. وعليه لا يمكن أن يكون مثالاً مناسباً لسنخ الوحي الإلهي؛ إذ صحيحٌ أنه في الوحي النحلي، حيث يتحول رحيق النبات إلى عسل في مسار مادي غير عاقل، يتأثر ذلك النحل في هذه العملية بالفضاء الخارجي، وأن طعم شهده يؤخذ من طعم الأزهار الموجودة في الطبيعة وعالم المادة، وأن الله تعالى يعبّر عن هذا النشاط الغريزي والمادي بالوحي، إلا أنّ الوحي النبوي وحي في إطار السير والسلوك، وفي ظروف غير طبيعية وغير مادية. فالوحي النبوي إنما هو نحل العالم القدسي، وليس نحل الطبيعة. وهو إدراك باطني وفهم خاص يلقى على الأنبياء بشكل مختلف عن الإشارات الغريزية والطبيعية. وهو شعور خاص وإدراك للواقع يتجلى من مرتبة عليا على بعض الصالحين، من الذين تتسع أفئدتهم لتحمل تلك الكلمات، وتتنزل عليهم. وإذا كان نتاج النحل القدسي يهبط من العالم الأعلى فأيُّ ضير يصيب النتاج الناسوتي؟!

إنّ من أهم خصائص الوحي النبوي هو إدراك الموحى إليه صحة وأحقية ما أوحي

إليـه، وصـيانته مـن الخطـأ، بمعنـى أنّ بإمكانـه أن يتعـرف علـى ماهيتـه، وأنّ مصـدره رحماني، وليس شيطانياً، وأنّ ما يتلقاه واضح غير مبهم، ولا يتطرق إليه الخطأ، ولا يأتيه الباطل أبداً[1]، وأنه ـ باختصار ـ كما عبر عنه تعالى: ﴿لا رَيْبَ فِيهِ﴾[2].

وعليه يرِدُ على قول القائل: أليس نحل العسل، الذي يتغذى على الأزهار والنباتات المحيطة به، ثمّ يحوّلها إلى الشهد والعسل، أبلغ تصوير لما عليه واقع الأنبياء، الذين يوظفون المواد التي تتوفر لديهم في الزمان والمكان الذي يعيشون فيه، ويستخدمونه في تجربتهم المعنوية، في تحويل التراب إلى ذهب؟!: إنّ هذا التشبيه جيد لتقريب الفهم من بعض وجوه الوحي، إلا أنه ليس أبلغ تصوير عن الوحي النبوي النازل على الأنبياء؛ ولما تقدّم من أنّ الوحي النبوي ليس من جنس الوحي الطبيعي والحيواني، الذي عليه واقع النحل.

كما أنّ الوحي النبوي ليس من سنخ ما عليه كلام الببغاء، الذي يقلّد ما يلقى على سمعه من الكلمات، دون أن يعي ماذا تعني تلك الكلمات، فلا يكون إلا واسطة في نقل الكلمات. ففي مثال الببغاء يتم تعليم هذا الحيوان من قبل الآخرين، وأما في ما يتعلق بالوحي النبوي فإنه يعود إلى العالم والأفق الأعلى، والذي يكون النبي منه قاب قوسين أو أدنى، فيحصل على العلوم والمعارف بمثل هذه الآلية، فهو يعيش الوحي بجميع تفاصيله، فلا يكون مجرّد مستقبل للألفاظ، دون أن يعي مداليلها ومراميها.

ومن جهة أخرى فإنّ الوحي النبوي ليس من سنخ الإلهامات التي تطرأ على الأذهان، أو التجارب الباطنية والعرفانية ذات القنوات المعروفة من السير والسلوك، التي تحصل لبعض الأفراد أحياناً، والتي يذكرها القرآن في مرتبة عادية، والتي أثبتها القرآن لأمّ موسى ومريم العذراء، وذلك لأنّ ما ألقاه الله على أمّ موسى في الحفاظ عليه، حيث قال: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (القصص: ٦)، أو تكليم الملائكة للسيدة مريم: ﴿**إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ**﴾ (آل عمران: ٤٥)، ليس من سنخ الوحي إلى الأنبياء. وطبعاً من الممكن أن يحصل جميع ذلك من طريق آلية سريعة، ومن دون قالب لفظي، وفي إطار من الإلهام المعرفي والإحاطة بالموضوع، فيحصل الناس على الكثير من التجارب من طريق إدراكاتهم الباطنية.

وعليه فإنّ مثل هذا الوحي النبوي ليس غريزياً، كما أنه ليس خارجاً عن الاختيار والوعي. ولم يتمّ حصوله عبر قنوات عادية أو أسباب مادية، وإن كان بالإمكان فهم هذه الأسباب والعلل، ويمكن تفسيرها على نحو أفضل في المستقبل. وهي خارقة وغير متوقعة، من قبيل: معاجز الأنبياء، التي تتم عبر أسباب انتقائية وغير متوقعة، وتتم عبر قنوات لم يعهدها الناس. فبالنسبة إلى معجزة موسى لم تكن هناك أسباب مادية وطبيعية معهودة يتمّ فيها تحويل العصا إلى أفعى، أو يقوم المشلول على قدميه في معجزة عيسى، أو بالنسبة إلى معجزة صالح حيث توفر الناقة لبناً لمدينة بأكملها، فكل هذه الأمور لم تتم عبر القنوات المألوفة.

وعليه فإن اختيار الله لنبي يتكلم من طريقه إلى جميع عباده ليس من قبيل الوحي الغريزي إلى النحل، فليس كل إنسان يمكنه أن يحظى بهذه المكانة مهما بذل في السير والسلوك، فإن اصطفاء الأنبياء له آليته الخاصة التي لا يعلمها إلا الله، قال تعالى: ﴿**إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي**﴾ (الأعراف: ١٤٤). وقال أيضاً: ﴿**قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى**﴾ (النمل: ٥٩). وقال أيضاً: ﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ**﴾ (الحج: ٧٧٥).

إن للنبي أثناء تلقي الوحي وعياً شمولياً، فلا يستولي عليه الشك أبداً، ولا يقع في الاشتباه، ولا يمكنه أن يضيف إلى كلام الله شيئاً من نفسه، قال تعالى: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (يونس: ١٥). إنّ من أهم خصائص الوحي علم الموحى إليه بأحقية وصحّة ما يوحى إليه، فهو ليس من قبيل الإلهامات التي قد يقع فيها الملهم في الخطأ.

إنّ طريق الوحي ليس طريقاً فكرياً اكتسابياً، ليتم حصوله من خلال المدركات الخارجية، ومن طريق التعليم والتعلم. ويمكنه أن يدرك جيداً أنه ليس من قبيل الخواطر الشيطانية. كما أنه لا يمتّ إلى المعلومات والمعتقدات السائدة المحيطة به بصلة؛ وذلك لأنّ الكثير من الأمور لم يكن على علم بها قبل الوحي. وقد صرّح القرآن بهذه الحقيقة في الكثير من الآيات والسور، منها: (آل عمران: ٤٤)، و(هود: ٤٩)، و(يوسف: ١٠٢)، و(القصص: ٤٤ و٤٥ و٤٦)، و(العنكبوت: ٤٨)؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ**﴾ (الشورى: ٥٢). وأحياناً

تخالف الآيات معلومات العصر وعاداته وثقافاته.

وعليه فإنّ ما قاله هو أنّ هذه النظرية تسعى إلى فتح آفاق وحل لمعضلات (كلام الباري) عن طريقة مقبولة من الناحية العقلية، وتبين السهم الناسوتي والبشري لشخصية محمدﷺ، والتي أكد عليها القرآن كثيراً، وأغفلت من قبل الناقدين، في مسار الوحي لا أكثر ولا أقل. وقد عززها الكثير من العرفاء والفلاسفة المسلمين. وإنني لأعجب كيف يتصوّر هذا الكلام سهواً أو عمداً على أنه نفي لكلام الباري تعالى؟!

نعم، من المحتمل أن تكون هذه النظرية بصدد حل العقد، إلا أنّ نقد هذه النظرية في اعتقادي لا يكمن في أنها تسعى إلى فهم كلام الله، أو أنها توظف أسلوباً مقبولاً من الناحية العقلية لكلام الباري تعالى، بل في أنها تؤدي إلى تخطئة هذه الإدراكات، وتقطيع أوصال الجهات المفهومية منها (الفوارق بين المعارف الإلهية والأحكام الاجتماعية)، ومخالفة الكثرة الكاثرة من العرفاء والفلاسفة المسلمين.

إنّ تحديد المقدار الناسوتي والبشري لشخصية محمدﷺ، والذي يتحدد بتنبيه وتذكير النبي بما كان عليه قبل الوحي، إنما هي للتذكير بموقع الوحي وصيانة النبي. وهو بالمناسبة دليلٌ على أنه يتمتع بهوية مستقلة عن ما يتلقاه، وأنّ الوحي قد أثّر فيه، ولكنه لم يكن متأثراً بأمور خارجية. فحيث يتكلم النبي على لسان الوحي يكون تجلياً للحق وكلام الفيض الأقدس، وسامعاً للأسماء والصفات الإلهية. وفي هذا التجلي يكون المتكلم هو الذات المقدسة للحق والواحد الأحد. وإن الشخصية الناسوتية للنبي ليست بمعنى أنها كانت تؤدي إلى وقوعه في الخطأ، والتأثُّر بثقافة العصر، أو أنّ كلامه قابل للخطأ، أو أنّ ألفاظ القرآن كانت من انتقاء النبي، أو أنه عمد إلى عصرنة المعلومات الواردة فيه؛ وذلك:

أولاً: إنّ حقيقة الوحي النبوي تعني الكشف المحمدي الممتاز، وأنه كان في طريقة الكشف نوع من التنكر للذات، وفناء في ذات الله، والتنكر للتعلقات الخارجية، وهو يسند إدراكه إلى مصدر غيبي هو الحق تعالى، وأنّ هذه الحقيقة المكتشفة لم تستند إلى إعمال مجهود عقلي، ولم يكن له أي اختيار فيها، وقد تنزلت وأنزلت عليه من الأعلى إلى الأسفل.

ثانياً: إنّ كلّ ما يلقى على النبيﷺ يكون مفهوماً بمجرّد إلقائه؛ لأن ما يلقى وما

يفهم عبارة عن شيء واحد وحقيقة واحدة. ومن هنا قال أهل المعرفة: إنّ تكلم الحق تعالى عبارة عن تجلي الحق، وإنّ هذا التجلي ثمرة تعلق القدرة والإرادة بإيجاد وإظهار ما هو كامن في الغيب[٣].

ثالثاً: لو أنّ الله أراد أن يفهم الناس بأن هذا الكتاب سماوي، وأن ألفاظه وحي إلهي، ولم يتأثر بالأمور الخارجية، وأنّ الوحي النبوي ليس إدراكاً دنيوياً، بل هو إدراك علوي، وأنّ النبي لم يكن له أي دور في اختيار ألفاظه وأحكامه، فكيف كان ينبغي أن تكون الصيغة التي يبين بها هذه الحقائق؟! وهل هناك تعبير أبلغ من الكلمات التي صرّح من خلالها بهذه الحقيقة؟

القرآن وظاهرة الوحي

ألم يوظف الله تعالى لبيان هذه الحقيقة، ورفع هذا التوهم، كلاً من آيات سورة النجم، والفرقان، والشعراء، والقيامة. وقد تمّ التأكيد فيها على محور نزول القرآن على قلب النبي، وأنّ جبرئيل هو الذي أنزلها، وأنها كلام الله، وأنها تنزل من الأعلى إلى الأسفل؟ وإنّ الشاهد على ذلك استعمال ألفاظ من قبيل: (قُلْ) نقلاً عن الله تعالى. وإنّ قوله تعالى: ﴿**سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى**﴾ شاهد آخر على أن النبي كان في مستهل الوحي يخشى أن تفوته بعض آيات القرآن، وأن الله هنا يضمن له عدم حدوث شيء من ذلك، ويضمن له صيانة القرآن من أن ينسى، وتأكيد على حفظ القرآن، وتثبيت للوحي الإلهي[٤].

أوَلا يكون ذلك شاهداً على نزول قوله تعالى: ﴿**سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى**﴾ أولاً، لينزل بعدها قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ**﴾، ومن ثمّ قوله تعالى: ﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ**﴾، و﴿**وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾؟ وكلّ هذه الآيات تأكيد على أن الوحي كان على شكل ألفاظ وكلمات عربية. وهكذا يتمّ ختم القرآن في منتهاه بقوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان: ٣٢).

ونكرر ثانياً أنّ هذه الآيات شواهد على أنّ هذه الكلمات تجليات للحق، ونزولها من الجهة العليا على الجهة السفلى، وأنه لا مسار ماديّاً لها، وأن هناك فرقاً بين الوحي القرآني وما قاله النبي في بيان وتفسير، ويسمى بالسنة النبوية: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ**

بِالحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ﴾ (النساء: ١٠٥).

وكذلك من الشواهد التي تثبت سماوية كلمات القرآن بأجمعها أنه كان يحدث تأخيرٌ في نزول الآيات أحياناً، ويبقى النبي ينتظر نزوله ويترقبه، وكان النبي يُنهى عن التعجل بقراءة القرآن قبل أن يُقضى إليه وحيه، كما لم يُعْطَ الحق في تغيير آيات القرآن أو تبديلها، مما يُثبت أنّ الوحي النبوي لم يكن من سنخ الوحي الغريزي المادي والحيواني، ولم يكن متأثّراً بالأمور الأرضية والبشرية، وأنه كان خارقاً للعادة وغير متوقع، ومعصوماً عن الخطأ.

إنّ جميع هذه التأكيدات إنما هي لإثبات ملكوتية الوحي النبوي، وأنه وحي سماوي وإلهي، وأنْ لا تأثير للجانب الناسوتي والنبوي في حقيقته ومرتبته وجوهره على جميع الأصعدة.

وأما ما قيل من أنه: ما الضير في أن نقول بأنّ القرآن نازلٌ على قلب النبي، وأن الجائي به هو جبرئيل، وأنه كلام الله، وأنه في الوقت نفسه ثمرة كشفٍ، وتجربة إنسان مرسل ومؤيد واستثنائي، وأنّ كلامه مؤيد من قبل الله، وأن كشفه ثمرة لحظات من التجربة العرفانية السامية الخالصة؟

فجوابه: إنّ عدم انسجام وتناغم هذا الكلام ليس من حيث إنه ثمرة كشفٍ خاص، وتجربة إنسانٍ مبعوثٍ ومؤيد واستثنائي، بل لوجود التعارض بين صدره وذيله؛ حيث إنه إذا كان الجائي به هو جبرئيل، وهو كلام الله، عند ذلك تكون له هوية مستقلة عن النبي، وأنه ليس باختياره، فلا يعلم متى ينزل؟ وما الذي سيتمّ إنزاله؟ وعليه لن يكون هناك معنى للحديث عن تطرّق الخطأ إلى هذا الوحي، واعتباره حصيلة تجربة خالصة.

وحيث إنّ هذه النظرية بصدد حصر رسالة هذا الكلام وتضييق نطاقه، وإعطاء أحكام شريعة القرآن صفة تاريخية وتراثية، ، فعندها سوف لا ينسجم مع كلام الباري من جهة نزوله لهداية العالمين. وإنّ هذا الكلام جيد بالنسبة لفهم الوحي النحلي، دون الوحي النبوي.

يقول الدكتور سروش: لست أدري ماذا يقول الناقدون في باب ظاهرة الموت والمطر؟ فقد تكرر في القرآن مراراً أنّ الله هو الذي يتوفى الأنفس: **﴿اللّٰهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ**

مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر: ٤٢)، أو أن ملك الموت هو الذي يتولى هذه العملية: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (السجدة: ١١)، أو أن ذلك من فعل الملائكة: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (الأنعام: ٦١)، ومع ذلك ليس هناك من تنافٍ بين التحليل الطبيعي والمادي للموت واستيفاء الأرواح من قبل الله وملك الموت. أفليس الله هو الذي ينزل المطر: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجاً﴾ (النبأ: ١٤). وقد ورد في بعض الروايات أنّ الله يوكل ملكاً بكلّ قطرة من المطر: «والهابطين مع قطر المطر إذا نزل»[٥]. فهل يؤدي تفسير ظاهرة نزول المطر على الأساس الطبيعي إلى جعل يد الله مغلولة؟! وهل يخرجه ذلك من رقعة الطبيعة، ويجعل إسناد نزول المطر إلى الله فاقداً للمعنى؟!

طبعاً ليس هناك أي تنافٍ بين التحليل الطبيعي والمادي للموت، بمعنى استيفاء الأنفس من قبل الله وملك الموت، وبين تفسير الفلاسفة المسلمين لهذه الظاهرة. ولكن الكلام في الاستفهام القائل: هل جميع أنواع الحياة والموت التي نسبت في القرآن إلى الله تحمل تفسيراً واحداً لمسار الحياة والموت؟ وهل جميع نزولات القرآن من سنخ واحد؟ وهل أعطيت الحياة لعيسى بن مريم كما أعطيت لجميع الناس، أو أنّ حياته مختلفة، ولها علل وأسباب أخرى، وأنّ ذلك كان من طريق إرسال الروح، كما أنّ الوحي من طريق إرسال الروح أيضاً: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٧).

المسألة الأخرى هي أنكم من خلال هذا التحليل لا يمكنكم الوصول إلى طبيعية الوحي النبوي وماديته. وإن مسار الوحي النبوي يختلف عن نزول المطر، واستيفاء الروح، والوحي النحلي. وإن أقصى ما يمكنكم إثباته هو أن للوحي أسباباً وعللاً خفية، أو أنّ الآلية التي نزل بها المطر أو الثياب، حيث قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ (الأعراف: ٢٦)، يختلف عن نزول الروح ونزول السكينة الإلهية على المؤمنين، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنَزلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُوداً لَّمْ تَرَوْهَا﴾ (التوبة: ٢٦). فهل نزول القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ (القدر: ١ ـ ٣) مساوقٌ لنزول المطر؟ وهل نزول القرآن يساوي نزول الوحي غير النبوي في جميع المستويات؟ وهل أن لجميع هذه النزولات تفسير واحد أو أن هناك تفسيرات ومراتب مختلفة، بل ومتباينة؟

إنّ الاختلاف القائم بين نزول المطر ونزول الوحي هو أنّ نزول المطر والثياب والحديد يقوم على قاعدة «أبى الله أن يجري الأمور إلا بأسبابها»، وأنّ لها أسباباً وعللاً مادية طبيعية؛ وأما نزول الوحي فإنّ أسبابه، وإن كانت يتمّ لها التحقق بشكل خفي ومجهول، ولكنها لا تستمد من الأمور العادية والطبيعية والسفلية، بل إنّ لسيرها بعداً استعلائياً، كما هو الحال بالنسبة إلى المعجزات التي هي من خوارق العادة، إلا أنها لا تخلو من سبب يدعو إلى تحققها.

يقول سروش: أتصوّر أحياناً أننا عدنا إلى العصور التي كان فيها بعض المتدينين يذهبون إلى أنّ الاعتقاد بدور البحار والشمس والرياح في نزول المطر لا ينسجم مع القول بمشيئة الله، وكانوا ينسبون نزول المطر إلى الله مباشرة. وهنا نستخدم نفس القضية المنطقية في ما يتعلق بنزول الوحي، حيث إننا لا نفصله عن العلل الطبيعية، من نفس النبي، والمجتمع، والعصر الذي عاش فيه، والعلم واللغة التي تعلمها، وما إلى ذلك. إلا أن البعض يسير على ذات النهج الذي سار عليه أولئك المتدينون، فاعتبروا أن هذا الاعتقاد يتنافى ودور الله، ويستندون مراراً وتكراراً إلى كلام الله، حيث يقول: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ...**﴾، في حين أن هذا التعبير وهذا الإنزال قد استخدم في القرآن في ما يتعلق بالرياح والمطر، وهذا هو عين الكشف المحمدي.

وكما ذكرنا سابقاً فإنّ نزول الوحي غير منفصل عن العلل الطبيعية، من نفس النبي، والمجتمع، والعصر، والعلوم السائدة، واللغة، وسائر الحاجات الأخرى، إلا أنه ليس من قبيل: نزول المطر. فالعلل الطبيعية تعود إلى المعدات. فإنّ بين نزول المطر ونزول الوحي نفس الفوارق الموجودة بين الفعل والانفعال الحاصل في عالم الطبيعة، والخوارق للعادة، التي يقوم بها الله تعالى؛ استجابة لدعاء، أو لإثبات كرامة، أو تحقق معجزة. وكلا الأمرين يتحققان بإرادة الله ومشيئته، ولكل منها أسبابه وعلله، ولكن أين تلك العلل من هذه العلل. فالمعجزة يتم انتقاؤها من قبل الله تعالى لتلائم العصر، ولكنها في الوقت نفسه غير متأثرة به، وإلا كان ينبغي أن تنحصر في رسالتها على ذلك العصر، فلا يبقى صوت الزمان يردّدها على مدى الدهور. وها هو القرآن لا يزال إلى يوم الناس هذا وكأنّه نزل علينا وبين أظهرنا.

يقول العلامة الطباطبائي في بيان هذه الظاهرة التي يتمتع بها الوحي: «إنّ النبوة

ظاهرة غير عادية، وإنّ أسبابها خارجة عن النطاق الطبيعي، والحياة المادية والاجتماعية. إنّ الشعور بالوحي، وبلوغ مرتبة النبوة، ليس أمراً اكتسابياً يحصل بتأثير الظروف الخارجية والثقافية»[٦].

يقول سروش: إنه لما يدعو إلى الدهشة أن يُحمل كلام الباري تعالى (النزول) على المعنى المجازي، بمعنى أن المراد ليس هو النزول من مكان أعلى إلى مكان أسفل (كما هو الحال بالنسبة إلى نزول المطر من الأعلى إلى الأسفل على نحو الحقيقة)، وإنما يعني النزول من مكانةٍ عليا إلى مكانة سُفلى (أي من الملكوت إلى المُلك، ومن الحقيقة إلى الرقيقة)، وأما الكلام نفسه فلا يُحمل على المجاز، وإنما يحمل على الحقيقة، وهي هذه الألفاظ البشرية.

فيا له من تخبّط واضطراب! فلماذا اللجوء إلى مسك العصا من الوسط؟! فإما أن يُحمل كلٌّ من النزول والكلام على المجاز، فتحلّ المعضلة؛ أو يحملا معاً على الحقيقة، لتواصلوا مسيرة الشقاء والضلال الذي لا حدّ له، ولا أمد لنهايته.

إننا إذا قلنا بأنّ الكلام الذي هو صفة فعل الله من قبيل النزول على نحو المجاز فنقول بأنه ليس من قبيل نزول وتكلم الإنسان، بحيث إذا أراد أن يكلم البشر فعليه ـ شاء أو أبى ـ أن يقطع سلسلة من العلل المترتبة على هذه الألفاظ؛ بغية التفهيم، فإنه مع ذلك لن نصل إلى حل العقد المعهود منكم بيانها؛ وذلك لأنّ هذا يتوقف على تعريفنا لماهية الوحي. فإنّ الوحي لم يكن طريقاً بشرياً اكتسابياً، ليحصل على كمالاته من العالم الخارجي. كما وأنه لا يتوقف أيضاً على المعلومات السائدة في عصر النبي، بل إنه يُلقى من الأعلى إلى الأسفل. ومن أبعاد ذلك أنه ينتقل من الملكوت إلى الملك، أو من الحقيقة إلى الرقيقة، إلا أنّ بُعده الآخر هو تجلي الحق. وعليه فإنّ الذهاب إلى المجازية إنما هو للتفريق بين حقيقة الكلام الإلهي والكلام البشري، وليس تقسيم الكلام الإلهي إلى قسمين: ما يقبل الخطأ؛ وما لا يقبل الخطأ.

وإنّ عدم كونه لغواً وعبثاً، حيث قال تعالى: ﴿**قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (الفرقان: ٦). يعني أنّ ما يقوله يكون عن علم. كما أنه في الوقت نفسه ليس منفصلاً عن حاجة المخاطبين في طول الرسالة وعرضها، حيث إنه ﴿**رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾. وعليه لا يعني ذلك أن يقول ما يخالف العلم الإلهي، أو أن يقول أموراً مخالفة

للقوانين التي أظهرها.

إذاً ما قيل من أننا إذا تجاوزنا النبوة فإنّ هذا يصدق أيضاً، حتى في مقام الحكم بحقّ الاكتشافات العلمية والفلسفية والرياضية. فإن كانت الجاذبية كشفاً بشرياً قام به العالم الشهير (إسحاق نيوتن) فليس لازم ذلك أنه لم يبذل مجهوداً، وأن يبقى منتظراً تحقق الاكتشاف على نحو تلقائي، أو أن يصوغ تلك النظرية وفقاً لمشيئته، أو أن يقول تحت ذريعة الكشف كل ما يروق له، ويقوم بتمريره على الناس.

وإنّ الكلام لا يدور حول الرغبة في الكشف النبوي؛ لأنّ الكلام حول احتمال الخطأ واللغوية في إرادة المعنى، والقول على خلاف الحقيقة، فقوله تعالى: ﴿**لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ**﴾ يشمل كلّ باطل، سواء أكان ذلك الباطل ناتجاً عن رغبة، أو كان خلافاً للواقع، وسواء أكان في الأمور الغيبية أو في الأمور الاجتماعية التي حصلنا عليها من طريق الوحي، وألقيت عليه بواسطة القرآن؛ لأنها تكون حينئذٍ قد نزلت من لدن حكيم حميد: ﴿**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤١ ـ ٤٢).

وعليه يرد على ما قيل من أنّ كلمات (قُلْ) الواردة في القرآن هي من فنون الكلام، حيث يخاطب المتكلم نفسه أحياناً، في حين أنه يخاطب في الواقع أشخاصاً آخرين: كيف يتم تأويل هذا الكم الهائل من ألفاظ (قُلْ)، واستعمالاتها في القرآن الكريم، وتغيير الخطاب من الغيبة إلى الالتفات، على أنه نوع من التفنن الكلامي، فإن هذا الكلام يلزم منه أن نقوم بتأويل جميع ألفاظ القرآن. فإذا كان يمكن مثل هذا التفنن[٧] فهل جميع هذه التحذيرات من باب التفنن أيضاً؟! وماذا نقول بشأن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)؟ فهل كان هذا الكلام من قبيل التفنن؟! أو أن ينقل القول، وذلك عندما يريد نفي مطالبة المشركين بأن يأتي لهم بالمعجزات، فيقول: ﴿**وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيراً * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالمَلآئِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَراً رَّسُولاً**﴾ (الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣)؛ أو عندما تصبّ هذه

الكلمات في قالب من المدح: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)؛ أو في مقام التوبيخ: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ وَضِعْفَ المَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ (الإسراء: ٧٤ ـ ٧٦)؛ أو في مقام الإخبار، وأنك لم تكن تعلم ولم تكن موجوداً...، فكيف يمكن عدّ هذا المديح أو التحذير أو الإخبار من باب التفنن في الكلام؟!

وهل الأوصاف الواردة عن النبي، من قبيل: شرح الصدر، في الآية الأولى من سورة الانشراح، وحنانه وشفقته على قومه، في الآية الثالثة من سورة الشعراء، وخلقه العظيم، في الآية الرابعة من سورة القلم، إلى غيرها من صفات النبي الأكرمﷺ، كانت من صياغة النبي نفسه، وقد دعاه التفنن إلى هذا النمط من كيل المديح لنفسه؟! كلا..، إنّ هذا إنما هو كلام الله الذي يمنح نبيه من الثناء ما يستحقه، وأما مدح الشخص لنفسه فغير لائق بحال، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: ٣٢).

هل كانت كلّ هذه الأساليب مداعبة حلوة مع المخاطبين؟! وعندها ما هي الغاية من وراء كلّ هذه الدعابات والتفنن الذي يميزه من سائر الكلمات؟ وما هي الضرورة التي دعت النبي إلى استعمال هذا الأسلوب بوصفه نبياً؟ أليس هذا من التأويل المتكلّف الذي لا ضرورة إليه، والذي حذرت الآخرين من الوقوع فيه؟!

يقول سروش: إنّ الميزة الحوارية في القرآن تكشف النقاب عن هذا النوع من الفنون البلاغية بوضوح، وتثبت علاقة النبي قلباً وقالباً مع الناس ووقائع المجتمع الذي عاصره، سواء في ذلك العبارات المسبوقة بـ ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾، أو تلك التي لا تستعمل فيها هذه المفردة. وكأنّ القرآن عبارة عن حوار متواصل وشامل يدور بين الله والعالم البشري والطبيعي والتاريخي الذي كان محمدﷺ يعيش فيه، وإجابة عن تساؤلات وتحديات العصر. وإنّ نفس هذه التساؤلات والتحدّيات التي جعلت النبي متحفزاً ونشيطاً، وملتهباً بنار المعرفة، التي بلغت به إلى مستوى الكشف والحصول على الأجوبة من (ملك الوحي)، وترجمة المعاني التي قدمها إليه الوحي بلغة مفهومة للناس.

ما الذي يريد سروش أن يثبته من وراء هذا التفنن البلاغي، من هذا الصراع

الـذهني والنفسـي للنبي، (والـذي انعكـس علـى القـرآن)؟ إن كـان إجابـة عـن تسـاؤلات العصر فهذا ما لا ينكره أحد؛ وأما إذا كان المراد من ذلك أن تلك الألفاظ إنما هـي ألفـاظ النبي فليس كل القرآن عبارة عن هذه التحديات. بل إن بعض تلك التحـديات لم يكـن لها أي ربـط بعصـر النـزول، وإنمـا هـي إشـارة مقتضـبة تحمـل في طياتهـا بحـراً مـن المعـاني والمفاهيم، ومن خلالها يتضح ما كان يريد الله إيصاله، حيث لم تكـن الإجابات متناسبة ومدركات الناس في عصر النزول، أو أنها لم تكن على ذلك المستوى مـن الجدية بالنسبة لهم، وقد أراد الله من ورائها أن يحتفظ بطراوة القرآن إلى الأجيال القادمة.

ومن باب المثال: المواضيع الواردة في الآيات الأخيرة مـن سـورة الحشـر، وبداية سـورة الحديد، والإخلاص.. فما هو التحدي الذي جعل هذه الآيات تتصف بهذه الـوتيرة مـن العمق والدّقة؟ ومع ذلك لم يدرك المعاصرون عمق هذه الكلمات.

وفي ما يتعلق بالبعد العلمي التجريبي يجـب القـول: إنّ بعـض المطالـب العلميـة الـواردة في القرآن لم يكـن مما تمّ التوصل إليه في تلك الحقبة الزمنية، كمـا في قولـه تعـالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾، الـتي لا يمكـن تفسـيرها في سياق تلك التسـاؤلات، ولا تناسـب تلـك المعلومـات؛ فالـدخان تعبير عـن وجـود النـار أو الغـاز. وإنّ سـروش نفسـه قـال في موضـع مـن كتاباتـه: إن سـكان الجزيـرة العربيـة لم يجرّبـوا تحـدياً عميقـاً، ولا تسـاؤلاً مهمـاً، ولم يبلغـوا مرحلـة الإجابـة عـن تسـاؤل ذي بـال، ولم يبلغـوا يقـين وشـجاعة محمـد النظرية والعملية. وعليـه لا يمكـن ربـط مثـل هـذه التسـاؤلات والإجابـات بـالظرف التـاريخي الذي تعامل فيه الله مع أهل ذلك العصر، بل حتى الأوصـاف التاريخيـة لا يمكـن تحديـدها بذلك العصر.

وقد كتب سروش أيضاً: وبعد ذلك لن نندهش إذا وجدنا القرآن يجيب عـن أسـئلة ليست على أهمية عالية، ولا تستهوي غير العرب الذين عايشوا عصـر الـنص، مثـل: السـؤال عن الأهلّة، وعن ذي القرنين، وعن سن اليأس عند المرأة، وعـن القتـال في الأشـهر الحـرم، ممـا يعـود إمـا إلى السـابقة الذهنيـة والتاريخيـة لسـكان شـبه الجزيـرة العربيـة؛ أو نمـط حيـاتهم. ممـا يثبـت بأجمعـه أنّ جـزءاً ممـا تمّ بيانـه كـان نـاظراً إلى ظـروف المخـاطبين، والإجابـة عـن تسـاؤلاتهم، وتلبيـة لحاجـاتهم. ولكـن في السـياق العـام والمحـور الأسـاس فـإنّ الإجابات كانت موجهة لرفع المشاكل المعنوية للإنسـان على طـول التـاريخ، وهـو مـا كـان

يدخل في رقعة اهتمامات الأنبياء، حيث نستشعر ونرى في طياتها الإشارات العلمية بشكل غير مباشر[٨].

يقول سروش: إنّ ما كان معجزة هو شخصيته، وأما الكتاب فقد اكتسب صفته الإعجازية تبعاً لإعجازية النبي نفسه.

إنّ ما هو واضح هو عدم وجود مثيل لهذا الكتاب، ومن خلال إعجاز القرآن نتوصل إلى إعجاز النبي. إنّ ما هو موجود حالياً هو حقيقة القرآن التي صنعت حضارة عظمى، وقد جرّت وراءها جمهوراً كبيراً من ملايين الناس. وإنّ ما نعرفه عن النبي إنما هو وصفه الوارد في هذا الكتاب، والتأثير الذي تركه على العالمين. وإن هذا الكتاب يدلنا على الدرجات العقلية والباطنية التي كان يتمتع بها النبي. وطبعاً فإن القرآن يعتبر شخصية عيسى معجزة، وأنه ليس هناك ما يضارع القرآن، فما هو الاختلاف بين عيسى ومحمدﷺ، حيث يرى القرآن أن عيسى إنما هو قول الحق: ﴿**ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ**﴾ (مريم: ٣٤). وآية الحق: ﴿**وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً**﴾ (المؤمنون: ٥٠)[٩]. وأما في ما يتعلق بالنبي فإنه يعرف كتابه بوصفه آية الحق: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود: ١). وأنه نزل من عند الله: ﴿**وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ**﴾ (البقرة: ٨٩). فهل كان ذكر هذه الفوارق بين وصف عيسى ومحمد صدفة، أو أنه أمر مقصود ويحكي عن حقيقة هذا الاختلاف؟ يبدو أن لتحليل سروش جذوراً في رؤية الوحي العيسوي، وليس الوحي المحمدي، الذي يستند إلى الشخص دون الكلام، فإنّ الوحي القرآني حقيقة كلامية، وثمرة الوحي النبوي لكلام الله، وهناك بين هذين الوصفين بون شاسع.

يقول الدكتور سروش: ربما لو كان مؤلّف هذا الكتاب شخصاً مثل أفلاطون لم يذهب أحد إلى إعجازه، وأما من مثل محمد فلم يكن هذا الخرق للعادة محتملاً.

يبدو أن هذا الاحتمال من الدكتور سروش غير صحيح؛ فإنّ مثل هذا الكتاب الذي يتحدّث عن عالم الغيب، ويخبر عن الماضي السحيق، والمستقبل المستور بحجب الغيب، إنما يبقى معجزة حتى إذا كان الجائي به أفلاطون؛ لأنّ حصيلة هذا الكتاب ـ على حدّ تعبير الدكتور سروش نفسه ـ إنما هو ثمرة تجربة نبوية. فقد جاء في هذا الكتاب من العلوم والمعارف الدقيقة والعميقة ما تُعدّ ـ بغض النظر عن شخصية النبي ـ

معجزة، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: ٨٨). وقد وصف في روايات أهل البيت عليهم السلام بأنه: «بحر عميق لا يُدرك قعره». وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن سبب ملل الإنسان عند قراءة الشعر والخطب أكثر من مرّة، في حين لا يصدق ذلك على القرآن، حيث يحتفظ بطراوته وحلاوته ومتانته وقوته، بغض النظر عن كونه نازلاً على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام: «فكلّ طائفة تتلقاه غضاً جديداً، وإنّ كلّ امرئ في نفسه متى أعاده وفكر فيه تلقى منه في كلّ مرّة علوماً غضّة، وليس هذا كله في الشعر والخطب»[١٠].

وكذلك الأوصاف التي ذكرت لهذا الكتاب في القرآن، والتي ذكرها النبي وأهل بيته أيضاً حول هذا الكتاب، بصرف النظر عن الذي أتى به، وقد تمّ التحدّي بهذا الكتاب، وإنّ كلّ الأوصاف التي ذكرت لهذه الشخصية إنما كانت مقرونة بالوحي.

يقول الدكتور سروش: لم يكن من العبث أن يقال بشأن معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣). أي أن تأتوا بسورةٍ من مثل شخص كمحمد[١١]. ولم يكن من الصدف أن يذهب كبار العلماء من المعتزلة والشيعة إلى القول بإمكان المجيء بمثل هذا القرآن، ولكن الله يصرف من يحاول ذلك، وهو المعروف بمبدأ الصرفة[١٢].

وفي ما يتعلق بنظرية الصرفة هناك عدّة تفسيرات. وإن المنقول عن النظام والسيد المرتضى، في (الموضّح) وكتبه الأخرى، أن المراد من الصرفة هو أنّ الله سبحانه وتعالى يحول دون حصول مَنْ يحاول المعارضة على علوم تساعده في أن يأتي بمثل القرآن، وليس أنهم يستطيعون ذلك بالفعل، ولكن الله يصرفهم عن ذلك، أو يحول بينهم وبين فعل ذلك. وهذا هو أفضل ما قيل في تفسير الصرفة. وأما في ما يتعلق بالتفسيرات الأخرى لنظرية الصرفة فإنها تعرضت لردود وإشكالات، بحيث لا يبقى معه مجال للتمسك بهذه النظرية والدفاع عنها[١٣].

يقول سروش: نعم، إذا نظرنا إلى ظاهر الآيات والروايات فإننا سنجد أنّ الله يتكلم أيضاً: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾، وأنه يمشي: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا﴾ (الفرقان: ٢٣)، ويستولي عليه الغضب: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ (الزخرف: ٥٥).

ويجلس مثل الملك والسلطان على الكرسي: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥). ويستولي عليه التردد وعدم الحزم، ففي الحديث: «ما ترددت كترددي في قبض روح عبدي المؤمن»..، ولكننا إذا نظرنا إلى المعنى فإنه لن يصدق على الله شيء من ذلك. فإنّ الذي يتكلم حقيقة هو محمد ﷺ، الذي يكون كلامُه؛ من فرط قربه وأنسه، عينَ كلام الله، وإنّ إسناد الكلام إلى الله من قبيل إسناد الأوصاف البشرية الأخرى إليه، فهو على نحو المجاز دون الحقيقة، والتشبيه دون التنزيه.

والجواب: أولاً: إنّ تكلم الله مع عباده إنما يكون من خلال الوسائط. ومن جهة أخرى إذا كان الواقع قائماً على تكلم موسى مع نفسه فيكون هو المتكلم نيابة عن الله، والمخاطب أصالة عن نفسه، إذاً يكون من العبث إقحام الشجرة في البين، حيث قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (القصص: ٣٠). ولماذا تتنوّع طرق تكليم الله لأنبيائه إذا لم يكن على الحقيقة؛ فتارة يكلمهم مباشرة من وراء حجاب، وأحياناً بتوسط الملك، أيصحّ تفسير ذلك على أنه من باب التفنن والتنوّع في أساليب الكلام؟ الصحيح أنه يخبر عن فوارق حقيقية في مراتب الأنبياء ودرجاتهم. صحيحٌ أنّ الكلام الناسوتي يكون بألفاظ مادية، إلا أنّ كلام النبي قد يكون قرآناً أحياناً، وقد يكون حديثاً شريفاً في أحيان أخرى؛ وقد يكون حديثاً قدسياً، فليس هو على وتيرة واحدة حتى ينسب بأجمعه إلى شخص واحد. وأما ما قيل من أنّ كلامَه؛ من فرط قربه وأنسه، عينُ كلام الله فلا يصحّ تأويلاً وتفسيراً لدرجات وأبعاد الوحي.

ثانياً: إن إسناد بعض الأفعال إلى الله تعالى، من قبيل: الرزق، كما في الآية التاسعة عشرة من سورة الشورى، والآية الرابعة والستين من سورة النمل؛ والهداية، كما في الآيتين الثالثة عشرة والثانية والسبعين بعد المئتين من سورة البقرة؛ والضلالة، كما في الآية الثامنة من سورة فاطر؛ والرمي، والقتال، كما في الآية السابعة عشرة من سورة الأنفال، ونسبة بعض الأوصاف البشرية له عزوجل، إنما هي مجازية وطولية، ولبيان أن ليس للإنسان إرادة مطلقة. ومع ذلك فإن القول باختلافه عن التكلم، ومغايرته للوحي النبوي، وإرسال الرسل، والمعجزات، واعتبار مجازية التكلم وإلقاء العصا، لا يدل على

إمكان الخطأ والتأثر بثقافة العصر.

الهوامش

(١) وهذا ما تؤكده تعبيرات قرآنية كثيرة، من قبيل: المبين والنور، وأنه لا يأتيه الباطل، وما هو بالهزل.

(٢) كما ورد هذا التعبير في الكثير من الآيات القرآنية، منها: ما في سورة البقرة، ويونس، والسجدة.

(٣) الإمام روح الله الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٦ ـ ٥٧.

(٤) الميزان في تفسير القرآن: ٢٦٢ ـ ٢٦٧.

(٥) الصحيفة السجادية؛ وتفسير الصافي.

(٦) محمد حسين الطباطبائي، بررسي هاي إسلامي: ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

(٧) ألف في القرن السابع كتاب تفسيري باسم (بلابل القلاقل)، في أربعة مجلدات، وهو من تأليف أبي المكارم قوام الدين الحسني، مما يؤكد سعة أبعاد معاني ألفاظ (قل) الواردة في القرآن، الأمر الذي استدعى تأليفاً مستقلاً بمثل هذا الحجم.

(٨) من باب المثال: إذا قال تعالى في الآية الثانية من سورة الرعد: ﴿**اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا**﴾، والتي بحث فيها الفخر الرازي بعد مضي ستة قرون من نزولها بحثاً فلكياً، لبيان ما هو المراد من قوله ﴿**بِغَيْرِ عَمَدٍ**﴾، وما معنى أن تحمل السماوات بغير عمد؟ فلابد أن لا يكون ذلك من تلقاء نفسها، (مفاتيح الغيب ١٨: ٢٣١ ـ ٢٣٢). ماذا كان يفهم من سقوط السماء على الأرض في عصر النص؟ وماذا نفهم منه حالياً؟ قد ينحصر فهمهم بأن الله يحفظ السماء بما فيها من أجرام على نحو ميتافيزيقي، وقد كان هذا النوع من الفهم بسيطاً وساذجاً وسطحياً (النيشابوري ٥: ٩٩). والنوع الآخر من الحفظ هو وجود قوّة الجاذبية للسيطرة على السيارات، وهو فهم تفصيلي من قوله تعالى: ﴿**بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا**﴾، وقد أفاده الله تعالى على نحو إجمالي بسيط، بما يتناسب والفهم السائد والمدركات العلمية الشائعة في ذلك العصر، أما المفسر العلمي فيعمل على توضيحها وتفصيلها بشكل مغاير لما كان عليه الفهم في عصر النص.

(٩) يتحدّث القرآن بشأن موسى‏عليه السلام بذكر الكتاب، وأما في ما يتعلق بالنبي عيسى‏عليه السلام فيتم الحديث عن البينات، مما يثبت أن شخصيّة عيسى دليل على النبوّة والمحورية، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ**﴾ (البقرة: ٨٧).

(١٠) ابن عطيّة، المحرر الوجيز ١: ٣٦.

(١١) تفاسير: الصافي، والميزان، ومفاتيح الغيب.

(١٢) راجع: كتاب التمهيد في علوم القرآن ٤: ١٣٨ ـ ١٣٩، نقلاً عن الطراز ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢. وقد ذكر

السيد المرتضى في كتاب «الموضح»، في معرض الحديث عن إعجاز النظم والفصاحة في القرآن: «إنما يسوغ ادّعاء خرق العادة لغير الصرف لمن جعل فصاحة القرآن متفاوتة لسائر كلام العرب، حتى أنّ أحداً منهم لا يتمكن من مساواتها أو مقاربتها، من حيث لم يخصّوا بالعلوم التي تحتاج المعارضة إليها، أو قال في النظم مثل ذلك، وهذا قد مضى» (الموضح: ٥٠).

(١٣) إذا لم يتمّ تفسير هذه النظرية بمعنى عدم تمكن الإنسان من خصائص القرآن، وفسّرت على أنها بمعنى عجز الإنسان عن ذلك، ترتب على ذلك ما يلي:

١. لا يوجد في ذات القرآن ما يدلّ على نبوّة النبي، ولا يحتوي هذا الكتاب امتيازاً على سائر الكتب الأخرى، ولن يمكن الحديث بعد ذلك عن وجود إعجاز في ذات القرآن؛ لأنّ عجز الآخرين لا يعود إلى خصوصية في القرآن، وإنما للصرفة، بسبب عامل خارجي وأجنبي عن القرآن.

٢. إنّ اللازم من القول بالصرفة إثبات الجبر وسلب الاختيار عن الإنسان، حيث يقال له من جهة: يمكنك أن تأتي بمثل القرآن، ويحال دونه ودون فعل ذلك من جهة أخرى.

٣. إن اللازم من القول بالصرفة هو تعجيز الإنسان، والاستفادة من قوّة قاهرة يعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها، وهذا وإن كان يتناسب ومعجزات سائر الأنبياء، إلا أنها لا تمتاز عنها بشيء، فلا تكون في المسار التكاملي للإنسان وإرسال الرسل، وانتخاب الدليل والشاهد على النبوّة.

مدخل إلى
الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران
(القسم الثاني)

الشيخ محمد تقي سبحاني(*)

ترجمة: السيد حسن مطر

مقدمة

كما تقدّم في القسم الأول من المقالة فإنّ الغاية من طرح هذه المقالة قبل كلّ شيء عرض إطار نظري للتعريف بالأفكار الدينية الأساسية المعاصرة في إيران، مما يشكل مقدمة للتعريف بالفكر الديني المعاصر. إنّ دراسة التيارات إنما هي في الأساس للتعرف بدقة على المواقف الفكرية والعملية للجماعات والشخصيات. في القسم الأول من هذه المقالة تعرفنا على ثلاثة تيارات أساسية في التفكير الديني الاجتماعي، وفي هذا القسم سنعمد إلى تطبيق العناوين المتقدّمة على الشخصيات والجماعات. ومن الواضح أن التحديد الدقيق لموقع بعض الشخصيات والجماعات في الاتجاهات المذكورة شاق جداً، الأمر الذي اضطرنا إلى ذكر موقع البعض منها بشكل متردد؛ لما يكتنفها من إبهامات وفقدان للوثائق والمعلومات الدقيقة. ومن هنا يجب التعامل مع هذه المقالة بوصفها طرحاً تفصيلياً، وسنعمل على تكميلها في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

وسنعمد؛ بغية إيضاح بعض المطالب المتقدمة، وتوفير الأرضية لتحقيق أوسع، إلى استعراض بعض المصادر، مع الإشارة الضمنية إلى الشخصيات والمراكز والتصنيفات المهمة في كلّ اتجاه. إنّ عرض هذه المصادر إنما كان لغرض التعريف الأولي للدخول في تحقيق معرفة التيارات، وإلا فإنّ التعريف الدقيق والعميق بهذه التيارات يستوجب الرجوع

(*) مسؤول مركز الحضارة للتنمية الفكرية في بيروت، باحث مهتم بقضايا المرأة.

إلى نصوص ومصادر أكثر أصالة في كل تيار من التيارات.

وقبل كلّ شيء لابد من التذكير بعدة نقاط:

أولاً: تمّ اختيار المصادر بحيث تقود الباحث إلى مصادر أهمّ منها. وكما تقدم فإنّ هذه التيارات كلما اقتربت من ظهور الثورة الإسلامية في إيران، والحوادث التي تلتها، تغدو أشدّ وضوحاً وأكثر تميّزاً. وقد كان لنا تأكيدٌ أكثر على المصادر والشخصيات المنتمية إلى العقود الأخيرة.

ثانياً: حيث استعرضنا الحركات الثقافية على شكل الطيف اللوني التدريجي فقد واجه تصنيف بعض الشخصيات والفئات الواقعة ضمن هذا الطيف صعوبات جمّة، وستعمل البحوث الأكثر دقة على حلّ هذه العقد، وسوف تتخطى الأخطاء المحتملة.

ثالثاً: تمّ الاكتفاء بالمصادر الفارسية فقط؛ لتكون الفائدة عامة للجميع. وفي السنوات الأخيرة ظهرت بحوث في هذا الخصوص بلغات أخرى، ولكن بعضها لم يترجم حتى الآن. وقد أحجمنا عن التعريف بالمقالات؛ وذلك لكثرتها؛ ولصعوبة الوصول إليها بالنسبة لغالبية الباحثين المبتدئين. إنّ الهدف من هذا البحث هو الإشارة إلى الموضوعات الأساسية والمنعطفات التاريخية، قبل تحشيد المعلومات. ولتعويض هذا الأمر المهم سنشير في نصّ التقرير إلى أهم المنشورات المهمة في كلّ مقالة، وفي الختام يتمّ التعريف بعدد من النشريات التاريخية التي تعنى بالأفكار المعاصرة.

وسنعمد في ذيل الكلام عن هذه الاتجاهات الثلاثة إلى التعريف بالتيارات التابعة لكلّ واحدٍ منها، مع فارق واحد، وهو أننا قدمنا الكلام عن الاتجاه التجديدي؛ للأسباب المتقدمة، على الاتجاه الشرعي. وقد خضنا في كلّ اتجاه ـ قبل البحث في المصادر والتيارات ـ في التعريف بالألفاظ والمصطلحات، وعرّفنا العناوين المذكورة في باب كل اتجاه.

وفي ختام هذه المقدمة ننوّه إلى أننا في هذه المقالة نذكر أسماء الشخصيات مجرّدة من الألقاب والأوصاف؛ رعاية للحياد العلمي، وفراراً من صعوبة الولوج في متاهات انتقاء تلك الألقاب وما يناسب أو لا يناسب منها. ولذلك نغتنم الفرصة هنا ونعتذر من جميع أصحاب السماحة والفضيلة، سائلين الرحمة والغفران لجميع الراحلين منهم.

التعريف بالتيارات والاتجاهات الثلاثة

أ ـ تيار التجديد الإسلامي

إنّ عنوان التجديد الإسلامي يشمل كلّ الحركات الواقعة ضمن الإطار المتقدّم، سواء أشير لها تحت عنوان (التنوير الديني)، أو (التجديد الديني)، أو (إعادة بناء الفكر الديني)، أو أحياناً تحت عناوين من قبيل: (إصلاح الفكر الديني)، أو (إحياء الفكر الديني). والمصطلح الأخير (إحياء الفكر الديني) أنسب بالتيار الثالث أي (الحضارية الإسلامية)، وهو ما أطلق في الغالب على هذا الاتجاه الفكري، ولكنه بالتدريج تحوّل إلى مشترك لفظي، واستعمل لكلا الاتجاهين على حدّ سواء. ويبدو أنّ ترجمة عنوان كتاب (إقبال اللاهوري) هي التي فاقمت من توسيع رقعة الخطأ[1]. وأما في ما يتعلق بالمصطلح الأول، أي (التنوير الديني) و(التجديد الديني)، فقد كان يطلق في السابق غالباً على المتجددين، إلا أنه أخذ يُطلق في السنوات الأخيرة على بعض جهود المتمدنين. وقد استعمل عنوان (نهضة الوعي الإسلامي) لكلا التيارين في مستهل سنواتهما الأخيرة. وقد استعمل هذا المصطلح للمرة الأولى في السيد جمال الدين الأسد آبادي وتلاميذه، ثم أخذ يُطلق على جميع الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي.

وتجنباً لهذا الخلط والإبهام فقد استفدنا من مصطلح (التجديد الإسلامي) الذي يصح إطلاقه إلى الآن على هذا التيار فقط. وقد استعملنا مصطلح (التنوير الديني) كمرادف آخر للمعنى السابق. وفي السنوات الأخيرة خضع مصطلح (التنوير الديني) للنقاش، واعتبر متناقضاً في نفسه. وهذه الشبهة لم يتعرّض لها التجديد الإسلامي إلا نادراً. هذا مضافاً إلى أنّ هذا المصطلح يشير إلى المضمون والمحتوى الفكري لهذه الجماعة، في حين أن (التنوير) مفردة مرتبطة بشكل وأسلوب الأفكار.

ومهما كان فقد تمّ إرجاع هذا التيار المعاصر في إيران إلى ما بعد شهريور من عام ١٣٢٠هـ ش، ولكن يمكن تعقب جذوره إلى ما بعد الانقلاب العسكري الذي قام به رضا خان عام ١٢٩٩هـ ش.

إنّ تيار التجديد الديني قد تكوّن إثر تفاعل بين تفكيرين سابقين عليه. إنّ النزاع بين علماء الدين والمستنيرين العلمانيين في بداية العصر القاجاري تحوّل بالتدريج إلى

اصطفاف شامل بين أنصار المذهب من جهة، وأعداء الدين والشريعة من جهة أخرى. وقد نجح المتجدِّدون في إظهار هذه المواجهة على أنها مخالفة المؤسسة الدينية لكل أشكال التقدّم والتجديد. وبعد ظهور الفكر الماركسي والحركة اليسارية في إيران بدأت هذه المواجهة تأخذ أبعاداً أوسع، الأمر الذي زاد من الشعور بالحاجة إلى ضرورة الإجابة، والوقوف بوجه هذه التيارات الإلحادية التي بدأت هجومها بغطاء من المدنية والترقي. في خضمّ هذه الأجواء ظهرت على الساحة الإيرانية جماعة من الشباب المسلم الجامعي حاملةً فكرة تقديم تفسير للإسلام منسجم مع الحضارة الجديدة، ويمكنه منافسة المدارس المادية المتنوّعة. وفي ظلّ هذه الأجواء، ومن رحم مثل هذا الجيل، ولد التنوير الديني، وأنتج حزمة من الأفكار والتفسيرات الجديدة للدين.

وفي ما يتعلق بالأرضية التاريخية للعلاقة بين الدين والتجديد في إيران يمكن للمصادر التالية أن تلقي بضوء كاشف على هذه المرحلة الفكرية:

١ـ نخستين روياروئي هاي أنديشه گران إيران با رؤيه تمدّن بورجوازي غرب (باكورة مواجهات المفكرين الإيرانيين للنهج الحضاري البرجوازي في الغرب)، لعبد الهادي الحائري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧٢هـ ش.

٢. چالش سنت ومدرنيته در إيران أز مشروطه تا ١٣٢٠ (تحديات التقليد والحداثة في إيران من الحركة الدستورية وحتى عام ١٣٢٠)، لمحمد سالار كسرائي، طهران، نشر مركز، ١٣٧٩هـ ش.

٣. دين وروشنفكران مشروطه (الدين والمستنيرين في عصر الحركة الدستورية)، لغلام رضا كودرزي، طهران، نشر أختران، ١٣٨٣هـ ش.

٤ـ روشنفكران إيران در عصر مشروطيت (المستنيرون الإيرانيون في عصر الحركة الدستورية)، للطف الله آجوداني، طهران، نشر أختران، ١٣٨٦هـ ش.

٥ـ تجدد آمرانه، جامعه ودولت در عصر رضا شاه (عودة الدكتاتورية، المجتمع والدولة في عصر رضا شاه)، لتورج أتابكي، ترجمة: مهدي حقيقت خواه، طهران، انتشارات ققنوس، ١٣٨٥هـ ش.

كما أنّ الكتب التالية تعد جزءاً من الظروف الثقافية لإيران في عصر ظهور

التجديد الغربي في هذا البلد، وإنْ كان يبدو لنا عدم كفاية المصادر المتوفرة باللغة الفارسية في تحليل تلك المرحلة الثقافية بشكل دقيق، ولذلك فنحن بحاجة إلى تحقيقات أكثر حداثة ومطالعة وثائق أكثر أصالة:

١ـ إيران ومدرنيته (إيران والعصر الصناعي)، لرامين جهان لو بكلو (محاور)، طهران، انتشارات گفتار، ١٣٧٩هـ ش.

٢ـ چالش هاي عصر مدرن در إيران عهد قاجار (تحديات العصر الحديث في إيران إبان العهد القاجاري)، لمحمد علي أكبري، طهران، انتشارات روزنامه إيران، ١٣٨٤.

وفي هذا السياق؛ وبغية التحليل النقدي لأسلوب مواجهة المتجددين للديانة في مستهلّ هذه المرحلة التاريخية، يمكن الرجوع للكتاب التالي:

ـ تجدّد ودين زدائي در فرهنگ وهنر منوّر الفكري أز أغاز تا عصر قاجار (التجديد ومحو الدين في الثقافة والفن التنويري، منذ البداية وحتى العصر القاجاري)، لمحمد مدد پور، طهران، نشر سالكان، ١٣٧٣هـ ش.

إنّ التجديد الإسلامي في الدول العربية والإسلامية يعود إلى جذور تاريخية أكثر عراقة. وقد أثّر في الغالب على فكر التنوير الديني في إيران. وللتعرّف على هذه الخلفية التاريخية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١ـ پيشكامان مسلمان تجدد گرائي در عصر جديد (طلائع التجديد من المسلمين في العصر الحديث)، لأحمد أمين، ترجمة: حسن يوسفي إشكوري، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٧هـ ش.

٢ـ أنديشه سياسي در إسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر)، لحميد عنايت، طهران، انتشارات الخوارزمي، ١٣٨٢هـ ش.

٣ـ أنديشه إصلاحي در نهضت هاي إسلامي (الفكر الإصلاحي في الحركات الإسلامية)، لمحمد جواد صاحبي، بي جا، الطبعة الثالثة، ١٣٧٦هـ ش.

٤ـ مدرنيته وعصر مشروطيت/ مجموعه مقالات (الحداثة وعصر الحركة الدستورية، مجموعة مقالات)، قم، انتشارات مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ١٣٨٤هـ ش.

وفي الكتب التي ذكرت أخيراً لم يتمّ الفصل بين التجديد والمدنيّة وفقاً لمصطلحنا.

ومن الصعب جداً القيام بهذا التصنيف للمرحلة الأولى من حركة الوعي الإسلامي، فهي بحاجة إلى تحديد معايير أدق وأبحاث أوسع، ولكن مع ذلك ليس من المستحيل التعرف على بعض المصاديق البارزة لكل من هذين التيارين في تلك الأعوام الأولى. ويمكن لكتابَيْ (حميد عنايت) اللذين مرّ ذكرهما أن يلقيا بضوئهما على هذه المرحلة. كما لا يمكننا أن نغفل مؤلّفات عبد الهادي الحائري في هذا المجال.

ومضافاً إلى كتاب (باكورة مواجهات المفكرين الإيرانيين) الذي تقدّم ذكره يرجع إلى الكتاب التالي أيضاً:

ـ تشيّع ومشروطيت (التشيّع والحركة الدستورية)، لعبد الهادي الحائري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٢هـ ش.

إذا تجاوزنا الخلفية التاريخية للتوير بشكل عام فهناك الكثير من الكلام حول تاريخ تأسيس تيار التنوير الديني (أو التجديد الإسلامي) في إيران، ومَنْ هي الجماعات الأولى من المجددين المسلمين في إيران؟ ولم تقلّل أية واحدة من هذه التحقيقات من دور وأهمية (حركة المؤمنين الاشتراكيين)، ومؤسّسها (محمد نخشب)، في دعم وتنظيم هذا التيار في عقد الثلاثينات والأربعينات. فقد سعت هذه الجماعة إلى تفسير الإسلام في ضوء المبادئ الاشتراكية، وسعوا إلى إقامة حكومة اشتراكية في إيران، من خلال تأسيس (حزب الأمة الإيرانية). وكان الكثير من المتورين أعضاءً في هذه الجماعة؛ أو كانوا على علاقة بها من الناحية الفكرية. ويبدو أنّ تأسيس (اشتراكية دينية) من النوع الشيعي قد حصل أوّل مرّة في هذه الحلقة، ثمّ ترك تأثيراته على سائر الجماعات الإسلامية. وللتعرّف على هذه الجماعة راجع المؤلّفات التالية:

١ـ خدا پرستان سوسياليست نخستين تشكل سياسي مذهبي پس أز شهريور ١٣٢٠، سوسيال دموكراسي ديني (المؤمنون الاشتراكيون أوّل كيان سياسي ديني بعد شهريور ١٣٢٠، الاشتراكية الديمقراطية الدينية)، لمرتضى كاظميان، طهران، انتشارات كوير، ١٣٨٣هـ ش.

٢ـ التيارات والمنظمات الدينية ـ السياسية في إيران (١٣٢٠ ـ ١٣٥٧)، لرسول جعفريان، الطبعة السادسة، بي جا، ١٣٨٥هـ ش.

وأمّا تكوين وانتشار التجديد الديني ومراكزه الناشطة فيمكن تعقبه من خلال

الكتب التالية، التي هي منحازة في غالبها:

١ـ تأملي در مدرنيته، بحثي در باره گفتمان هاي روشنفكري وسياست مدرنيزاسيون در إيران (إطلالة على التجديد، بحث حول حوارات التنوير والسياسة والحداثة في إيران)، لعلي ميرسپاسي، ترجمة: جليل توكليان، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٨٤هـ ش.

إنّ أهمية هذا الكتاب تعود إلى بيان مفهوم التجديد في الغرب، وعلاقته بالتنوير الديني وأحداث الثورة الإسلامية.

٢ـ روشنفكران إيران وغرب (المتنورون في إيران والغرب)، لمهرزاد بروجردي، ترجمة: جمشيد شيرازي، طهران، انتشارات فرزان روز، ١٣٨٤هـ ش.

وتعود أهمية هذا الكتاب إلى شموليته واستيعابه للتنوير الديني والعلماني من جهة، ورؤيته النظرية للموضوع من جهة أخرى.

٣ـ باز سازي أنديشه ديني در إيران (إحياء الفكر الديني في إيران)، لفردين قريشي، طهران، انتشارات قصيده سرا، ١٣٨٤هـ ش.

ويعدّ هذا الكتاب واحداً من التحقيقات القيّمة؛ بسبب اهتمامه بالأبعاد النظرية، وكذلك بسبب الحوارات العالمية التي تسود المتنوّرين المسلمين.

كما أنّ قراءة الكتب التالية نافعة لتكميل المؤلّفات المتقدّمة:

١. روشنفكران ديني ومدرنيته در إيران پس أز انقلاب (التنوير الديني والحداثوية في إيران ما بعد الثورة)، لمسعود بدرام، طهران، نشر كام نو، ١٣٨٢هـ ش.

٢. إسلام دموكراسي ونوگرائي ديني در إيران أز بازرگان تا سروش (الإسلام، الديمقراطية، والتجديد الديني في إيران، من بازرگان إلى سروش)، لفروغ جهان بخش، ترجمة: جليل پروين، طهران، نشر كام نو، ١٣٨٣هـ ش.

وفي المقابل فإنّ الكتب التالية قد تعرّضت لتاريخ التنوير بالتحليل والنقد، ومن بينها: التنوير الديني في هذه المرحلة:

١. روشنفكري وسياست، بررسي تحولات روشنفكري در إيران معاصر (التنوير والسياسة، دراسة منعطفات التنوير المعاصر في إيران)، لجهان دار أميري، طهران، انتشارات مركز إسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣هـ ش.

٢ـ روشنفكري ديني وانقلاب إسلامي (التنوير الديني والثورة الإسلامية)، لفرهاد شيخ قرشي، طهران، انتشارات مركز إسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣هـ ش.

وقد قارن الكتابان التاليان بين معرفة تيار هذا الاتجاه وبين الاتجاهات الأخرى بعد الثورة الإسلامية:

١ـ جريان شناسي فرهنگي بعد أز انقلاب إسلامي إيران ١٣٧٥ ـ ١٣٨٠ (معرفة التيارات الثقافية بعد الثورة الإسلامية في إيران ١٣٧٥ ـ ١٣٨٠)، بإشراف: السيد مصطفى ميرسليم، طهران، نشر مركز بازشناسي إيران وإسلام، ١٣٨٤هـ ش.

٢ـ تحوّلات سياسي اجتماعي بعد أز انقلاب إسلامي إيران، ج١ (التطوّرات السياسية والاجتماعية بعد الثورة الإسلامية الإيرانية، ج١)، طهران، انتشارات عروج، ١٣٨٤هـ ش.

وأما في ما يتعلق بالتعرف على المفاهيم السائدة في حوارات التجديد من وجهة نظر المتنورين وبعض الناقدين، وعلى الخصوص مفردات من قبيل: الحداثة، والتقليد، والتجديد، فيمكن الرجوع إلى الكتابين التاليين:

١ـ مدرنيته، روشنفكري، وديانت (الحداثة، التنوير، والتدين)، لمجيد ظهيري، مشهد، انتشارات دانشگاه علوم إسلامي رضوي، ١٣٨١هـ ش.

٢ـ سنت، مدرنيته، وبست مدرن (التقليد، الحداثة، وما بعد الحداثة)، لأكبر كنجي (محاور)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٥هـ ش.

إنّ الحوارات المدوّنة في الكتب التالية مناسبة إلى حدّ ما لبيان الإشكالات الأساسية بشأن التنوير في الأعوام الأخيرة. إنّ من النقاط الملفتة طوال العقدين الأخيرين الانسجام الحاصل بين التنوير الديني والتنوير العلماني في مجال انتقاء المسائل والمشاكل، وحتى التشابه في نوع الإجابات والمقترحات البديلة. وهذا ما يمكن الشعور به على الخصوص من خلال قراءة الكتاب التالي:

ـ إيران در جستجوي مدرنيته (إيران تبحث عن الحداثة)، لرامين جهان بكلو، طهران، نشر مركز، ١٣٨٤هـ ش.

وإذا تجاوزنا الكتب التحليلية والعامة فإنّ أفضل المصادر للاطلاع على آراء التجديد الإسلامي في ما يتعلق بالنسبة بين الدين والمجتمع هو الرجوع إلى مؤلفات

الشخصيات الأساسية، وتحليل محتوى تلك المؤلفات. ولحسن الحظ فقد تمت إعادة طباعة أكثرها في السنوات الأخيرة.

مهدي بازرگان

ومن بين المستنيرين الدينيين قبل الثورة الإسلامية يشار في العادة إلى شخصيتين تنتميان إلى نزعتين في التجديد الإسلامي، وهما: المهندس مهدي بازرگان، والدكتور علي شريعتي. فقد تزعّم الأوّل مشروع (التجديد العلمي) داخل الحوار الديني، بينما عمد الثاني إلى نشر (التجديد الاجتماعي). وقد بادرت هاتان الشخصيتان إلى التأكيد على رابطة الدين والسياسة في إيران المعاصرة، وأرادا للإسلام حضوراً فاعلاً في مسرح تلبية حاجات الإنسان والمجتمع الحديث. وإن كان بازرگان متأثراً في رؤيته الاجتماعية بالأفكار الأوروبية في عصر التنوير، بينما كان علي شريعتي متأثراً في نهجه الفكري بالنزعة الاشتراكية، حيث سادت هاتان الإيديولوجيتان المحافل العلمية والجامعية، ولكن على الرغم من ذلك لا ينبغي التقليل من شأن تأثير هذين العلمين في ما يتعلق بأسلمة ثقافة جيل الشباب وأدبياته في تلك المرحلة الزمنية.

ينبغي تصنيف مهدي بازرگان في عداد المواصلين لمسيرة إحياء الفكر الديني، من أمثال: جمال الدين الأسدآبادي، ومحمد عبده، إلى المودودي، وإقبال اللاهوري، وغيرهم في القرون الأخيرة، ممَّن تصوروا أنّ بإمكانهم ـ من خلال الاستناد إلى المصادر الأصيلة، وخاصّة القرآن الكريم ـ تجديد قراءة الفكر الديني، وتنزيه الثقافة المسلمين من الانحرافات. فقد سعى من خلال كتاباته ومقالاته إلى إثبات تناغم الدين مع العلم التجريبي، وكذلك إظهار الجانب الاجتماعي والحضاري للإسلام. إلا أنّ الذي يدعو إلى وضع بازرگان في إطار تيار التجديد الديني اتخاذ المباني والقيم الحديثة، والسعي إلى مواءمتها مع الدين، بدلاً من الاستناد إلى الفكر القرآني والإسلامي، وبيان حلٍّ مستقلٍّ لمعضلات المجتمع المعاصر قائمٍ على الأسس الدينية.

وقد عمد مهدي بازرگان بعد الثورة، وفي أواخر حياته المفعمة بالمنعطفات، إلى إبداء بعض الآراء التي رأى فيها الكثيرون تغييراً لآرائه السابقة، بينما وجدها آخرون تطوراً طبيعياً لتلك الآراء[٢]. وبناء على إطارنا التحليلي في هذه المقالة فإننا نرى أنّ ما صدر عن

مهدي بازرگان في السنوات الأخيرة، مثل: كتاب (الله والآخرة، الهدف من بعث الأنبياء)، لا يعدو أن يكون تطوّراً طبيعياً لأفكاره السابقة في إطار النزعة التجديدية، مع الأخذ بنظر الاعتبار اختلاف الظروف في تينك المرحلتين. وللوقوف على أفكار بازرگان في ما يتعلق بباب (العلاقة بين الدين والمجتمع) تراجع رسالاته ومقالاته في أعماله الكاملة في المجلدات التالية:

١ـ راه طي شده، مجموعه آثار، ج١ (نهاية الطريق، الأعمال الكاملة، ج١)، طهران، انتشارات قلم، ١٣٧٧هـ ش.

٢. بعثت، مجموعه آثار، ج٢ (البعثة، الأعمال الكاملة، ج٢)، طهران، انتشارات قلم، ١٣٧٧هـ ش.

٣ـ مباحث علمي، اجتماعي، إسلامي، مجموعه آثار، ج٨ (البحوث العلمية والاجتماعية والإسلامية، الأعمال الكاملة، ج٨)، انتشارات قلم، ١٣٧٨هـ ش.

وأما في ما يتعلق بآرائه بعد الثورة الإسلامية فيمكن الرجوع إلى الكتابين التاليين:

١ـ انقلاب در دو حركت (الثورة في حركتين)، لمهدي بازرگان، بي جا، ١٣٦٣هـ ش.

٢. خدا وآخرت، هدف بعثت أنبياء (الله والآخرة، الهدف من بعث الأنبياء)، لمهدي بازركان، طهران، انتشارات رسا، ١٣٧٧هـ ش.

ولفهم ظروفه الفكرية والاجتماعية يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي:

ـ زندگينامه سياسي مهندس مهدي بازرگان (السيرة السياسية للمهندس مهدي بازرگان)، لسعيد زرّين، طهران، نشر مركز، ١٣٧٤هـ ش.

وأما في ما نحن فيه فلا يخلو الكتاب التحليلي التالية من فائدة:

ـ در تكابوي آزادي (الكفاح من أجل الحرية)، لحسن يوسفي إشكوري، طهران، انتشار قلم، ١٣٧٦هـ ش.

علي شريعتي

وأما علي شريعتي فكان في خصوص التنظير في ما يتعلق بالنسبة بين الدين

والمجتمع أكثر سعياً وانسجاماً من مهدي بازرگان. واستحق بذلك لقب المفكر الاجتماعي. كان علي شريعتي في شبابه عضواً في حركة (نهضة عباد الله الاشتراكيين) ـ فرع مشهد، وكان يطالع كتابات مهدي بازرگان، ويبدي إعجابه بها، وإن لم يكن عضواً رسمياً في نهضة الحرية واللجان السياسية التابعة لبازرگان. فقد أخذ بداياته الدينية والاعتقادية من والده السيد محمد تقي شريعتي، ومركز نشر الحقائق الدينية. وأثناء فترته الدراسية في فرنسا ـ التي استمرّت حتى عام ١٣٤٣هـ ش ـ تعرّف على المذاهب الفلسفية والاجتماعية السائدة في الغرب، وخاصة الاشتراكية والوجودية، بشكل أعمق وأدق. وقد تعاون مع حركات التحرر في أمريكا اللاتينية وشمال أفريقيا، (وخاصة الثورة الجزائرية)، حيث كانت ناشطة في فرنسا آنذاك. وفي مناخ العقدين الرابع والخامس، حيث كانت الجماعات اليسارية ناشطة في إيران، وهي ترفع لواء الماركسية، وكان الشباب المسلم محروماً من إيديولوجية إسلامية صالحة للمواجهة الفاعلة مع تلك الظروف السياسية الخاصة، بادر علي شريعتي إلى رسم تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية، ملبياً هذه الحاجة من خلال تسليط ضوء كاشف على تاريخ النضال والمقاومة الشيعية طوال التاريخ. ومن هنا حصل على شعبية واسعة بين جمهور الشباب. كان علي شريعتي يسعى منذ البداية إلى إحداث تغيير اجتماعي قائم على تحريك الأسس الثقافية والإيديولوجية، ولكن مع ارتفاع وتيرة الكفاح المسلح للمنظمات اليسارية والإسلامية في أواخر العقد الرابع وبدايات العقد الخامس انتقلت العدوى إلى جهوده أيضاً، فاتخذت منحىً ثورياً وراديكالياً.

إنّ اختلاف علي شريعتي عن مهدي بازرگان يعود إلى اختلاف الظروف السياسية في إيران، وتصاعد النزاع بين الإسلاميين والنظام البهلوي، وكذلك اتساع رقعة الحركة اليسارية. كما يعود ذلك الاختلاف من جهة أخرى إلى اختلاف الظروف الثقافية بين جيل شريعتي، ومن ذلك ظهور التساؤلات الاجتماعية في مقابل الدين، خلافاً لجيل بازرگان الذي كانت التساؤلات عنده تدور حول التعارض بين الدين والعلم. وطبعاً لا يمكن تجاهل اختلاف التخصُّص الجامعي لهذين العلمين في هذا السياق. ومن بين مقالات علي شريعتي التي جمعت في أعماله الكاملة، البالغة حوالي أربعين مجلداً، يمكن في هذا الإطار الرجوع إلى العناوين التالية:

١. جهان بيني وإيديولوجي، مجموعه آثار، ج٢٣ (العقيدة والإيديولوجية، الأعمال الكاملة، ج٢٣)، طهران، انتشارات إلهام.

٢ـ بازگشت، مجموعه آثار، ج٤ (العودة، الأعمال الكاملة، ج٤)، طهران، انتشارات إلهام.

٣. شيعه، مجموعه آثار، ج٧ (الشيعة، الأعمال الكاملة، ج٧)، طهران، انتشارات إلهام.

٤ـ چه بايد كرد؟، مجموعه آثار، ج٢٠ (ماذا نفعل؟ الأعمال الكاملة، ج٢٠)، طهران، انتشارات إلهام.

ويژگي هاي قرون جديد، مجموعه آثار، ج٣١ (خصائص القرون الحديثة، الأعمال الكاملة، ج٣١)، طهران، انتشارات إلهام.

بازگشت هويت إيراني ـ إسلامي، مجموعه آثار، ج٢٧ (عودة إلى الهوية الإيرانية الإسلامية، الأعمال الكاملة، ج٢٧)، طهران، انتشارات إلهام.

وينبغي القول: إنه طبقاً لمعايير النزعة المدنية، التي أشرنا إليها في المقال المتقدّم، فإنّ علي شريعتي يتمتع إلى حدّ كبير ببعض خصائص هذا الاتجاه، وهذا ما يُميّزه عن غيره من المتنورين الدينيين. ومن هنا فقد ذهبت جماعة من المحققين الغربيين إلى اعتبار شريعتي إلى جانب الإمام الخميني من قادة (الراديكالية الإسلامية) في إيران. وعليه فقد اتهمه بعض المفكّرين الدينيين مؤخّراً باعتناقه رؤية عقائدية. ولكن لو تعمقنا ودققنا في مجموع أفكار علي شريعتي فسوف نضعه في معسكر دعاة التجديد الديني.

ومهما كان فلا تزال أفكار شريعتي لم تأخذ حقها من التحليل والنقد الحيادي في إطار تاريخي منظّم. ومن هنا نجد إفراطاً وتفريطاً في الأحكام الصادرة له وعليه. وللاطلاع على آراء الآخرين بشأن شريعتي يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي، وإن لم يستوفِ جميع آراء المخالفين التقليديين والناقدين للعلمانية:

ـ دكتر علي شريعتي أز ديد گاه شخصيّت ها (الدكتور علي شريعتي في عيون الرجال)، لجعفر سعيدي (بجوم)، طهران، انتشارات سايه، ١٣٨٠هـ ش.

ـ ومن بين الكتب المطبوعة حتى الآن في بيان آرائه يبدو الكتاب التالي نافعاً ومفيداً:

ـ مجموعه مقالات همايش بازشناسي أنديشه هاي دكتر علي شريعتي (مجموعة مقالات مؤتمر التعريف بأفكار الدكتور علي شريعتي)، ثلاثة مجلدات، مشهد، انتشارات جامعة فردوسي، ١٣٨٠هـ ش.

التيارات السياسية للتجديد الديني، نهضة الحرية ومجاهدي خلق و...

تكونت داخل تيار التجديد الديني مختلف الفئات السياسية، ومن أهمها: (نهضة الحرية في إيران)، و(منظمة مجاهدي خلق). وقد تكونت نهضة الحرية في بداية العقد الرابع داخل الجبهة الوطنية في إيران، رافعةً شعار الوطنية الإسلامية والنضال السياسي في إطار القانون الأساسي في إيران، وبقيت وفية لهذا الشعار حتى النهاية. وقد تأسست هذه الحركة التي لعبت أكثر أدوارها في العقد الرابع وسط المناخ الديني في الجامعات الإيرانية، على يد شخصيات من قبيل: مهدي بازرگان، ويد الله سحابي، والسيد محمود الطالقاني، وإنّ السيد الطالقاني، وإن كان يبدي اقتراباً من تيار التجديد الديني من الناحية الفكرية والسلوكية، إلا أنّ أسسه المعرفية وتوجّهاته الدينية كانت أقرب إلى المتحضِّرين. وقد صرّح بازرگان فيما بعد بأنّ السيد الطالقاني لم يكن من المؤسِّسين لنهضة الحرية، وإنما دُعي إليها ليكون عضواً عادياً فيها؛ لتحصل النهضة على سمعة طيبة. ومهما كان فبعد اعتقال الكادر المؤسِّس لنهضة الحرية عام ١٣٤٢هـ ش توقف نشاط هذه الحركة عملياً، إلا أنّ أفكارها بقيت مؤثرة بعد ذلك لسنوات طويلة.

وفي عام ١٣٥٥هـ ش استعادت نهضة الحرية نشاطها، مستفيدةً من المناخ السياسي المفتوح، وأثرت في إعداد الفضاء الجامعي للثورة. وبعد تصدر كادر النهضة للمسؤوليات السياسية في الحكومة المؤقّتة بعد الثورة، واستقالتهم المبكِّرة في أعقاب اقتحام السفارة الأمريكية من قبل الجامعيين السائرين على خطى الإمام، رمت بنفسها في أتون التحديات السياسية، فلم تتقدّم في أبعادها النظرية كثيراً. وبغض النظر عن بعض البيانات والمؤتمرات ربما كان أهم نشاط نظري قامت به هذه الحركة بعد الثورة هو إصدارها لصحيفة (إيران الغد)، برئاسة عزت الله سحابي. ورغم أنها لم تكن اللسان الرسمي الناطق باسم الحركة، إلا أنها في الغالب كانت تعكس توجّهات هذه الحركة.

وأما منظمة مجاهدي خلق الإيرانية التي كان أبناؤها الأوائل ـ وخاصة محمد حنيف نجاد ـ من جيل الشباب في نهضة الحرية، وكانت أفكارهم بادئ الأمر مستوحاة من مؤلفات مهدي بازرگان، وخاصة كتابه (نهاية الطريق)، إلا أنها أخذت فيما بعد تجنح في الغالب إلى الماركسية، فهي تعد من النماذج الملفتة للانتباه في ما يتعلق بتيار التجديد الديني. إنّ ارتفاع وتيرة الكبت السياسي وضرورة مكافحة النظام الشاهنشاهي بشكل جاد، وتصاعد نمو الجماعات الثورية اليسارية في إيران من جهة، وانعدام التنظيم والتنظير للنضال في أوساط القوى الإسلامية من جهة أخرى، أدى بعدد من الشباب المؤمن والمتحمّس إلى التفكير في تأسيس مجاميع ثورية إسلامية[٣]. وحيث كانت هذه المنظمة تؤمن بالكفاح المسلح فإنها كانت تنتقد كلّ نشاط ثقافي وإيديولوجي لا يؤدي مباشرة إلى القيام بالأعمال الثورية. ولذلك فإنهم لم ينفصلوا عن أفكار مهدي بازرگان فحسب، بل كانوا يمانعون من حضور أفرادهم وتواجدهم في حسينية إرشاد لسماع خطب علي شريعتي. وطبعاً أدرك قادة هذه المنظمة بعد الاعتقال أنّ أكثر الأعضاء قد انتسبوا إلى المنظمة متأثرين بأفكار شريعتي. وفي المقابل كان شريعتي في بداية الأمر يخالف الكفاح المسلّح، وكان يؤكد على ضرورة النشاط الإيديولوجي؛ بغية إعداد المجتمع ثقافياً لتقبل تغيير سياسي جذري، ولكن في بدايات العقد الخامس، ومع تصاعد نضال المجاهدين، وجد نفسه مضطراً لقيادة وتوجيه هذه الحركة[٤].

كان القادة الأوائل في المنظمة يرجعون إلى السيد محمود الطالقاني؛ بوصفه مرجعاً، للحصول على أجوبة استفتاءاتهم الشرعية، والوثوق بفهمهم للقرآن ونهج البلاغة. ولم يبخل السيد الطالقاني في المقابل بحمايتهم ودعمهم وتشجيعهم[٥]. ويبدو أنّ حنيف نجاد في بداية الأمر قد راجع بعض المفكرين من علماء الدين المحسوب على التيار الحضاري، مثل: السيد محمد حسيني بهشتي؛ بغية رسم إيديولوجية التنظيم، إلا أنه لم يحصل على إجابة جاهزة[٦].

إلا أنّ افتقار التنظيم إلى أسس دينية نظرية أدى منذ البداية بهذا التنظيم إلى أحضان الإيديولوجية الماركسية[٧]. وبعد مقتل القادة الرئيسيين لهذا التنظيم عام ١٣٥٤هـ ش عمد الكادر فيه إلى تغيير إيديولوجيته، وتحول رسمياً إلى منظمة ماركسية. ويمكن؛ للوقوف على سيرة هذا التيار، والتعرف على مصادر في هذا المجال، الرجوع إلى

الكتاب التالي:

ـ جريان ها وسازمان هاي مذهبي ـ سياسي در إيران (التيارات والمنظمات الدينية ـ السياسية في إيران)، لرسول جعفريان، الطبعة السادسة، بي جا، ١٣٨٥هـ ش.

وقد نشر الكتاب المذكور نفسه مؤخَّراً تحت عنوان (الإعلان عن المواقف الإيديولوجية)، مع ذكر بعض الشروح والتوضيحات. ولكن يبدو أنّ أكثر الكتب شمولية في هذا الخصوص، والذي يقدم وثائق وشروح تحليلية مناسبة في ما يتعلق بتأسيس وتطورات هذه المنظمة على المستوى الفكري، هو الكتاب التالي:

ـ سازمان مجاهدين خلق، پيدائي تا فرجام (منظمة مجاهدي خلق، التأسيس والمصير)، مؤسسة مطالعات وپژوهشهاي سياسي، مجلدان، ١٣٨٤هـ ش.

إنّ الكتاب التالي يمثّل مذكرات حسين أحمدي روحاني، وهو من المؤسسين الأوائل للمنظمة، وهو كاتب كراس المعرفة، وقد أصبح شيوعياً عام ١٣٥٤هـ ش. وبعد الثورة عمد بمساعدة آخرين إلى تأسيس (منظمة الكفاح من أجل تحرير الطبقة العاملة). وإن الكتاب التالي هو واحدٌ من التقارير المهمة للتطوّرات التي حدثت داخل هذه المنظمة:

ـ سازمان مجاهدين خلق (منظمة مجاهدي خلق)، لحسين أحمدي روحاني، طهران، انتشارات مركز وثائق الثورة الإسلامية، ١٣٨٤هـ ش.

وبعد أن تحررت فلول منظمة مجاهدي خلق من السجون في مستهل انتصار الثورة بادرت بزعامة مسعود رجوي إلى إقامة مجموعات تحت عنوان (حركة المجاهدين الوطنية)، وأصدرت نشرة (المجاهد)، وسلسلة أخرى من النشرات الواسعة. وإن من أهم إصداراتهم الإيديولوجية سلسلة (بيان العالم). وإن المصير المشؤوم والأسود لهذه المنظمة لا يخفى حالياً على أحد، ولكن لا تزال جذورها الفكرية، وأسباب ظهورها وسقوطها اجتماعياً، يستحق التحقيق والبحث من زاوية التعرف على هذه التيارات.

وهناك مجموعة أصغر من أعضاء المنظمة بمحورية لطف الله ميثمي عمدت بعد الثورة إلى تأسيس (نهضة المجاهدين)، وكانت من جملة إنتاجاتها الفكرية نشرة (سبيل المجاهد)، وفي الأعوام الأخيرة شهرية (أفق إيران). ومن خصائص هذه الجماعة نقد حركة مجاهدي خلق، وإعادة النظر فيها منذ البداية، والسعي إلى إصلاح الفكر الاجتماعي والثوري الإسلامي.

وهنا يجب التذكير بجماعة (حركة المسلم المجاهد) أيضاً. فقد قامت هذه الحركة بعد الثورة على يد (حبيب الله بيمان)، وقد تحولت من خلال نشرها لأسبوعية (الأمة) إلى واحدة من أهم المراكز الفكرية لـ (الإسلام اليساري). وقد كان حبيب الله بيمان قبل انتصار الثورة عضواً في جماعة (عباد الله الاشتراكيين)، ومن المقربين من علي شريعتي، الذي كان يشرح الرؤى الاشتراكية الإسلامية في مجال الاقتصاد والتاريخ. وقد سعى هو وعلي شريعتي في عامي ١٣٥٥ و١٣٥٦هـ ش إلى تدوين (إيديولوجية الإسلام الثوري)، ولكن بعد مغادرة شريعتي إلى أوروبا، واغتياله فيما بعد، فإنّ هذا المشروع لم يكتب له النجاح[٨]. وقد ألف كتباً ومقالات عديدة في مجال الفكر الاجتماعي في الإسلام.

وأما حركة (المسلم المجاهد) فلم تدم طويلاً، وأعلنت انحلالها بالتزامن مع الأزمات السياسية عام ١٣٦٠هـ ش. وبعد ذلك أخذ بيمان ونزرٌ يسيرٌ من أعضاء هذه الحركة يمارسون نشاطهم السياسي والإيديولوجي بصورة غير رسمية. وللوقوف على شيء من مواقف وأسباب انحلال حركة المسلم المجاهد يمكن الرجوع إلى العدد الأخير من نشرة (الأمة)، المؤرخ في العشرين من شهر مهر عام ١٣٦٠هـ ش. ويمكن مطالعة تاريخ ومواقف هذه الجماعة في كتاب «الأحزاب والتيارات السياسية»، لعباس شادلو، طهران، نشر گسترده، ١٣٧٩هـ ش.

وبعد انتصار الثورة انفتح فضاء جديد أمام التنوير الديني (التجديد الإسلامي). ولا شك في أنّ الأفكار الثورية التي صدع بها علي شريعتي كان لها دور كبير في تأجيج لهيب الثورة. وكان لأعمال شخصيات من قبيل: مهدي بازرگان، وجلال آل أحمد، وحبيب الله بيمان، ويد الله سحابي، تأثير على النخب. ولكن على الرغم من ذلك فإنّ الحضور الناشط لعلماء الدين في الساحة السياسية، وتحول الصراع السياسي إلى حالة جماهيرية، قد أدى إلى تراجع دور المتنورين الدينيين، وعدم حصولهم على موقع في الساحة الثقافية والاجتماعية لسنوات طويلة بعد انتصار الثورة. وقد ظهر التنوير الديني بعد الثورة من خلال تأسيس الجماعات اليسارية، مثل: منظمة مجاهدي خلق، وحركة المسلم المجاهد، وكذلك صعود الشخصية السياسية لأبي الحسن بني صدر، إلا أنّ غلبة المناخ السياسي على هذه التيارات سرعان ما أدى إلى أفول أفكارها الاجتماعية. وبعد عام ١٣٦٠هـ ش لم

يبقَ أي أثر لهذه الجماعات تقريباً، واختفى مشروع التنوير الديني لقرابة عقد كامل من الزمن. وبعد انتهاء الحرب المفروضة، وبدء مرحلة البناء والإعمار، أخذ المناخ الفكري بالانفتاح، الأمر الذي سمح لتيار التجديد الإسلامي في إيران بالعودة إلى ساحة التفكير الاجتماعي ثانية. وقد تمّ إحياء التجديد الإسلامي أواخر العقد السادس من جديد من خلال جهود عبد الكريم سروش وغيره.

سروش وشبستري وحركة التجديد ما بعد الثورة

وكما ذكرنا فمن بين شخصيات التجديد الإسلامي بعد الثورة الإسلامية كان لعبد الكريم سروش ظهور أكثر من غيره، ويأتي بعده في الدرجة الثانية محمد مجتهد شبستري. وكذلك يمكن تصنيف مصطفى ملكيان في هذه المجموعة، وإنْ كانت ندرة مؤلفاته في ما يتعلق بنسبة الدين والمجتمع تجعلنا نشكك في هذا الحكم، مضافاً إلى رفض ملكيان لمفهوم التنوير الديني وعمله الخاص من الأساس.

إنّ من بين أعمال سروش الكثيرة، والتي هي في غالبها تنقيح لخطبه، يمكننا تصنيف الموارد الآتية ـ بعد شيء من التسامح ـ في خانة الفكر الاجتماعي:

١ـ راز داني وروشنفكري وديني داري (كشف الأسرار والتنوير والتدين)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٠هـ ش.

٢ـ قبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط النظري في الشريعة)، طهران، انتشارات صراط، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣هـ ش.

٣ـ فربه تر أز إيديولوجي (أرقى من الإيديولوجية)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٢هـ ش.

مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٦هـ ش.

صراط هاي مستقيم (السبل المستقيمة)، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٧هـ ش.

وأما بالنسبة لمحمد مجتهد شبستري فيمكن لِمَنْ يريد التعرُّف على أفكاره الاجتماعية الرجوع إلى مؤلفاته التالية:

١ـ نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد القراءة التقليدية للدين)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٩هـ ش.

٢. هرمونوتيك كتاب وسنت (هرمونوطيقا الكتاب والسنة)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٥هـ ش.

٣. تأملاتي در قرائت إنساني أز دين (تأملات في القراءة الإنسانية للدين)، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٨٣هـ ش.

ومن الجدير بالذكر أنّ شبستري، ومن خلال إصداره إحدى أوائل نشرات النظرية الدينية بعد الثورة، تحت عنوان (التفكير الإسلامي)، التي صدر عددها الأول في شهر مرداد من عام ١٣٥٨هـ ش، قد حاز قصب السبق في مواصلة مشروع التنوير الديني بعد الثورة لنفسه. إلا أنّ هذه النشرة لم يكتب لها البقاء طويلاً، وهو نفسه لم يطرح نفسه بوصفه متنوراً دينياً إلا بعد طرح سروش لبحوثه وآرائه المثيرة للجدل في الدين.

إنّ سروش وشبستري، اللذين أخذا ينظران إلى الدين، لا من الزاوية العلمية والاجتماعية (وهو ما كان عليه الأمر بالنسبة إلى بازركان وشريعتي)، بل من الزاوية المعرفية والهرمونوطيقا، وبدلاً من النموذج الماركسي أو الوجودي (الذي كان سائداً بين الجيل المعاصر لشريعتي) كانا يفكران على أساس من الليبرالية الديمقراطية والفلسفات التحليلية والتفسيرية، قد أوجدا جيلاً جديداً من المتنورين الدينيين، وأدّيا إلى ظهور الكثير من الجهود الفكرية والسياسية في الأوساط الموافقة والمخالفة للتجديد على السواء.

وقد ظهر هذا التيار التجديدي الإسلامي في الأعوام التي أعقبت الحرب المفروضة ورحيل الإمام الخميني، وذلك بعد نشرها لبعض المقالات في صحيفة (كيهان فرهنگي) منذ عام ١٣٦٧ وحتى عام ١٣٦٩هـ ش. وقد كانت الكتابات الأولى تحكي عن بعض الإشكالات الجذرية والنظرية، وكانت تدعو إلى الأمل في أن يبادر المتنورون هذه المرّة إلى ملء الفراغ المعرفي والاعتقادي لديهم. وقد تحوّلت هذه الجماعة بعد تأسيس مجلة (كيان) إلى تيار قوي بين النُّخَب، حتى أخذ البعض يدعو أنصار هذه النظرية بـ (حلقة كيان). وطبعاً قبل هذا ينبغي أن نشير إلى اجتماع عدد من المؤلّفين الشباب في (مركز التحقيقات الإستراتيجية)، التابع لرئاسة الجمهورية وإدارة محمد موسوي خوئينيها، الذي كان له دور مهم في تنسيق وتوحيد جهود هذا التيار، وتأسيس الدعائم الفكرية لهذه الحلقة. وفي تلك السنوات كان هذا المركز يُدار من قبل حسن روحاني، وهو من المؤيدين فكرياً

لأكبر هاشمي رفسنجاني، الذي كان رئيساً للجمهورية في حينها. وبعد أن بادر مركز التحقيقات الإستراتيجية إلى تأسيس معاونية التفكير الإسلامي في مدينة قم بإدارة محسن كديور، قام بتوسيع نشاطه والوصول به إلى حوزة قم. ويمكن القول: إنّ نفس الجماعة التي تجمعت في مركز التحقيقات الإستراتيجية قد شكلت فيما بعد النواة الفكرية لحلقة كيان بمحورية عبد الكريم سروش. وفي السابق كانت أسبوعية (راه نو)، وشهرية (آفتاب)، ومنشوران آخران، هما: مدرسه، وآئين، من بين المنشورات النظرية التي تعكس آراء هذا التيار. كما أنّ انتشارات صراط، وطرح نو، ونشر ني، من بين أهم دور النشر التي كانت تنشر أفكار سروش وشبستري وأنصارهما. كما كانت دار نشر شركت سهامي انتشار، وقلم، ورسا، تنشر أفكار حركة الحرية وعلي شريعتي.

ومن بين الفئات التي ساهمت في بلورة فكر التجديد الديني بعد الثورة تجب الإشارة إلى (منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية). إنّ هذه المنظمة التي تكوّنت بعد انتصار الثورة من خلال ائتلاف سبع مجموعات ثورية صغيرة تكونت قبل الثورة[٩]. وسرعان ما وجدت لنفسها موطئ قدم في الفراغ الموجود آنذاك بوصفها جماعة فكرية وسياسية. وكما سيأتي فإنّ هذه المنظمة في مرحلتها الأولى كانت تعدّ واحدة من أهم المراكز الفكرية ومجاميع المتحضرين، ولكن سرعان ما تحوّل الخلاف الاقتصادي إلى خلاف سياسي ونظري بين الأعضاء، وانسحب مخالفو ممثّل الإمام (حسين راستي كاشاني) من المنظمة. وفي عام ١٣٦٥هـ ش ألغي التنظيم، وتمّ حله بشكل كامل[١٠]. ولكن أعيد نشاط التنظيم في عام ١٣٧٠هـ ش بجهود عدد من الكوادر الأصلية، التي كانت قد انسحبت، وكان لها ميول تنويرية. إنّ هذه الجماعة الجديدة بمحورية بهزاد نبوي الناشئة من تبني الأفكار العادلة، والتي بدأت عملها من خلال إصدارها صحيفة (عصرنا) منذ عام ١٣٧٣هـ ش، أخذت تقدم تقريراً جديداً عن التجديد الإسلامي. وبالالتفات إلى ميول سروش وشبستري نحو الأفكار الليبرالية فإنّ ظهور هذه القوّة الجديدة التي تحمل أفكاراً يسارية كانت تفاقم في خلق أجواء النقد والحوار الجادّ داخل بيت التنوير الديني. إلا أن هذه المواجهة لم تدم طويلاً، فسرعان ما تحوّلت إلى التناغم فيما بينها بالتدريج، واقتربت آراء هذه الجماعة من اللغة المهيمنة للتنوير الديني، بزعامة سروش وشبستري، وأخذت هذه الجماعة بالضعف والأفول على الصعيد العملي. ولمطالعة تقرير عن مواقف

هذه الجماعة انظر: الأحزاب والتيارات السياسية، لعباس شادلو، طهران، نشر گسترده، ١٣٧٩هـ ش.

وراجعوا شرحاً مختصراً لظروف ظهور وتطور منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية في الكتاب التالي:

ـ تحولات سياسي اجتماعي بعد أز انقلاب إسلامي إيران (التطورات السياسية والاجتماعية بعد الثورة الإسلامية في إيران)، طهران، انتشارات عروج، ١٣٨٤هـ ش.

ومن بين الجيل الجديد لتيار التنوير الديني بدأ الكثير منهم في السنوات الأخيرة بالكتابة في الصحف. وعليه يجب التعرف عليهم وتصنيفهم من خلال أعمالهم وكتاباتهم. وكانت أكثر أعمال ونشاطات المتنوّرين الدينيين طوال السنوات الأخيرة تتمحور في قالب المنشورات والصحف (وهي التي عرفت بالصحف المتسلسلة). وفي الوقت نفسه فقد كانت هناك على الدوام مؤسسات ومراكز عديدة لطرح وبيان آرائهم.

لقد تمحور نشاط تيار التجديد الإسلامي خلال الأعوام الأخيرة في الجامعات. كما وحظي هذا التيار بدعم بعض الطلاب في الحوزة العلمية خارج الإطار الرسمي والاتجاه السائد في الحوزة العلمية. وقد عمل على نشر أفكاره في هذا الاتجاه. وإنّ بعض هؤلاء المؤلِّفين الحوزويين كان له تعاون وثيق مع جامعة المفيد في مدينة قم المقدسة، رغم أنه لا يمكن تصنيف هذه الجامعة، التي تأسست برئاسة السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي (وهو من تلاميذ الإمام الخميني، والأصدقاء المقربين من السيد محمد حسيني بهشتي) ضمن هذا التيار بشكل كامل. وقد كان لهذه الجامعة، بالإضافة إلى الدورات التعليمية العالية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية، نجاحات في النشاطات البحثية. وكانت نشرة (نامه مفيد)، وانتشارات الأعمال العلمية والتخصصية في مجال العلوم الإنسانية، وإقامة سلسلة (مؤتمرات الإسلام وحقوق الإنسان)، من أهم النشاطات البحثية لجامعة المفيد.

وقد نجح تيار التجديد الديني في عقد السبعينات (الإيراني)، من خلال تقربه من مجمع العلماء المجاهدين (بمحورية مهدي كروبي) وحزب كوادر البناء (المقرّب من أكبر هاشمي رفسنجاني)، في التأسيس لدعوة الإصلاح والتنمية السياسية في البلاد، الأمر الذي أدّى فيما بعد إلى تطوّرات الثاني من خرداد عام ١٣٧٦هـ ش ـ ١٩٩٧م، أي انتخاب

السيد محمد خاتمي رئيساً للجمهورية، وما تلا ذلك من الحوادث. ولا شك في أنه في هذه المرحلة تعدّ حركة تأميم النفط من أكبر النجاحات التي حققها تيار التجديد الديني على الساحة السياسية في إيران. وعلى الرغم من بعض أوجه الشبه لا ينبغي التصوّر أنّ لهذا الائتلاف السياسي (جبهة الثاني من خرداد) جذوراً في الأسس الفكرية المشتركة بين جميع هذه التيارات بالضرورة.

وللتعرف على أفكار هذه التيارات يمكن الرجوع إلى كتب الأحزاب والتيارات السياسية التي تقدّم ذكرها.

إنّ تيار التنوير الديني الذي وظّف أكثر طاقاته طوال عقد السبعينات في الساحة السياسية قد تأثر سلبياً، وفقد الكثير من رصيده؛ بتوقيف صحفه ومجلاته وإقفال مراكزه على يد السلطات القضائية والأمنية من جهة، وانفراط شمل ائتلافاتهم السياسية من جهة أخرى، والخسارة التي حاقت بهم في انتخابات رئاسة الجمهورية في الثالث من شهر تير عام ١٣٨٤هـ ش في نهاية المطاف، الأمر الذي أدّى به في الآونة الأخيرة إلى أن يعيش تجربة النقاهة والعزلة السياسية.

وطبعاً لا ينبغي اعتبار هذه العزلة والسكوت الراهن نهايةً لتيار التجديد الإسلامي في المجتمع الإيراني. ويجب التنبه إلى وجود الأرضية المعرفية التنويرية، وخلأ العقلانية الشاملة التي تلبي التحديات الماثلة أمام التفكير الديني تجاه التيارات الاجتماعية المتقدّمة، ومع ذلك من المتوقع أن يعاود تيار التجديد الديني ظهوره بنموذج جديد على الساحة الثقافية في إيران. وهذا ما يمكننا مشاهدته وإحساسه منذ الآن. وطوال السنوات الأخيرة كانت الأزمات الاجتماعية والاخفاقات في إدارة نظام الجمهورية الإسلامية تشكل على الدوام أرضية خصبة لظهور ونشاط التنوير الديني.

ب ـ تيار المتشرّعة، الاتجاه المدرسي

كان هذا التيار يُعدّ في بعض مقاطع التاريخ الفكري المعاصر بوصفه تفكيراً دينياً سائداً، كما أنه لا يزال يحتفظ بحضوره كتيار قوي في الحوزات العلمية وبين المتدينين في إيران. ولا زال الغموض والإبهام يلفان الخطوط العريضة والمفردات الرئيسة المتعلقة بهذا التيار. ويعود هذا الغموض في السنوات الأخيرة إلى الأحكام السياسية

الخاطئة الصادرة بحقّ هذا التيار أحياناً، وإلى الخلط بين هذا التيار الفكري وبعض ممارسات العامة التي قد تجد لها تشجيعاً من قبل بعض المعمَّمين والمتديّنين. ومن باب المثال: نسمع أحياناً إطلاق كلمات من قبيل: المتحجّرين، والمتقدّسين، والمتزمّتين، على بعض المتشرّعين. وهو، مضافاً إلى خطئه، بقوّة الحكم أيضاً. وعلى أيّة حال لا ينبغي الخلط بين الممارسات الخرافية عند بعض المتدينيين وبين ما نحن بصدد بحثه، والذي يدور حول الاتجاه المعرفي السائد بين الشخصيات العلمية الكبيرة. إن تيار المتشرعة في بعض مفاهيمه، والذي تقدم في القسم الأول من المقال، يفيد تفسيراً خاصاً لمساحة الدين، والنسبة بين الدين والمجتمع في عصر الغيبة، وخاصة في العصر الراهن. وطبعاً هناك من يطلق على هذا التيار مصطلح (الأخبارية)، والحال أنّ هذا التعبير، مضافاً إلى كونه أخذ يعد سبّة في الآونة الأخيرة، لا يعبّر عن هذا التيار؛ وذلك لأنّ الكثير من أصحاب هذه الآراء هم من أبرز العلماء الأصوليين الشيعة. أجل، ربما أمكن القول: إنّ التيار الأخباري يخلق أرضية مناسبة لنموّ مثل هذا الاتجاه.

ومن الجدير بالذكر أنه يتمّ التعبير عن هذا التيار حالياً في المحافل الأدبية العالمية بـ (الأصولية) (fundamentalism)، ويعرّفونه من خلال تيارات من قبيل: (الإسلام السياسي)، و(الراديكالية الإسلامية) الذي يطلق على التيار (الحضاري) الثالث. إنّ مصطلح (الأصولية) أطلق للمرّة الأولى على جماعة مسيحية تقليدية دعت إلى العودة إلى الآداب والتقاليد القديمة، ومن ثمّ أطلق هذا المصطلح على التيارات السلفية عند أهل السنة (من قبيل: الوهابية؛ والحركات السلفية)، وأخيراً أخذ يُطلق على تيار المتشرعة في الفكر الشيعي أيضاً[١١].

من هنا ينبغي التأكيد على التمييز بين المتشرّعين الشيعة وبين الأصوليين من النصارى والسنة؛ إذ إنه، على الرغم من أوجه الشبه بينهما، هناك الكثير من أوجه الاختلاف والتمايز الأساسية بينهما. فبعد ظهور القاعدة والظاهرة الطالبانية واتضاح عمق الإيديولوجية السلفية عند أهل السنة يمكن التعرّف على الهوّة الكبيرة والسحيقة بين السلفية السنية وبين النزعة التقليدية عند الشيعة. وإننا؛ تجنباً لمحذور هذا النوع من الخلط، لجأنا إلى مفردة (المتشرّعة)؛ لنحفظ الخصائص التي تتفرّد بها هذه النزعة الفكرية في المجتمع الشيعي المعاصر. وربما أمكن استعمال مفردة (التديّن) كعنوان

مشير إلى هذا التيار الفكري.

إنّ غياب الدراسات الدقيقة حول تيار المتشرعة، وكذلك عدم تدوين الكثير من أفكار المنتمين لهذا التيار، أدى إلى عدم توفر مصادر كثيرة للتعرف على هذا التيار بشكل كامل. إنّ المتشرّعين يُشيرون إلى أفكارهم الاجتماعية في الغالب ضمن إطار آرائهم الفقهية بشكل مقتضب، أو أنهم أظهروها ضمن مواقفهم وسلوكياتهم السياسية، وعلى كلتا الحالتين فإن استنباط الأفكار من خلال تلك الفتاوى والمواقف في غاية الصعوبة والتعقيد، الأمر الذي يقتضي الحذر والاحتياط في تكوين الآراء وإصدار الأحكام. ومن هنا فإننا نسعى في حدود المستطاع إلى العثور على رؤوس أقلام تساعدنا على التحقيق بشأن هذا التيار.

وكما ذكرنا فإنّ هذا التفكير، بوصفه نزعة أساسية، موجودٌ في الحوزات العلمية الشيعية منذ ما يقرب من قرنين من الزمن قبل (أي بعد انهيار الصفوية). وهذان قرنان اقترنا بالاضطرابات السياسية، وأفول حضارة المجتمع الإيراني، وتغلغل القوى الغربية والثقافات الأجنبية في إيران.

إنّ النزعة المتشرّعة، وإنْ ظهرت أحياناً كردّ فعل اجتماعي في قبال إخفاق المؤسسة الدينية على الساحة السياسية في إيران، ولكنها في الحقيقة ذات جذور عميقة في تفكير وتاريخ التشيّع، ويجب عدم تجاهل أسسها ومبانيها المعرفية.

شرحنا في بداية هذا المقال الخصائص في اتجاه المتشرعة. وإذا أردنا تطبيقها على ظروف المرحلة المعاصرة لتوصّلنا إلى الخصائص التالية: الخصائص التي تغطي طيفاً متنوّعاً من الأذواق والمشارب، ولكنها تحتوي على محاور مشتركة أيضاً. وعلى أية حال فإن هذا التوجّه قد ظهر طوال القرنين المنصرمين على الساحة الفكرية والعمل الاجتماعي من خلال الخصائص التالية: التأكيد على الجوانب الفقهية؛ وقلة الاهتمام بالفلسفة الاجتماعية والسياسية للإسلام؛ ومنح الأولوية لصيانة الكيان المذهبي والمجتمع الشيعي بالقياس إلى مسألة الوحدة الإسلامية ومصلحة الشعوب المسلمة؛ وتقديم النشاط التربوي والثقافي على المواجهة السياسية ضدّ الحكومات؛ وارتفاع منسوب التوجّس من النفوذ المذهبي للأجانب وانحراف المجتمع عن الموازين الدينية والشرعية مقارنة بأضرار الاستبداد الداخلي وتبعية الحكومات السياسية والاقتصادية للدول الأجنبية؛ وعدم

التدخل الفاعل في الشؤون الإدارية والسياسية في المجتمع؛ والاعتقاد بخطأ أو العجز عن إقامة حكومة دينية في عصر الغيبة؛ والاهتمام الجاد بالبدع والإعلام الاعتقادي السيّئ؛ وضعف الاهتمام بالانحطاط الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع؛ والاعتقاد بالفقه الفردي وضرورة العمل بالتكاليف الإلهية في حدود السلوكيات الشخصية؛ وعدم الحاجة في تطبيق الدين والشريعة إلى تأسيس منظمات اجتماعية ومدنية جديدة وما إلى ذلك.

وطبعاً كما ذكرنا في معرض الحديث عن أسس النزعة المتشرّعة فإنّ هذا التيار يُظهر نفسه في طيفٍ من الآراء. إنّ هذه الخصائص غالباً ما تظهر على شخصيات ترفض في الأساس قيام حكومة دينية في عصر الغيبة، وتذهب إلى فصل الدين عن السياسة؛ أو تظهر أحياناً في أشخاص يقبلون أصل قيام الحكومة الدينية، ولكنهم لا يذهبون في تعريف الحكومة الدينية إلى أكثر من تطبيق الأحكام الدينية البسيطة على يد الفقهاء. وقد ذكرنا في القسم الأول من هذا المقال أنّ الرؤية الأخيرة تندرج في النهاية ضمن الرؤية الغالبة على تيار المتشرّعة، وتندرج معها في إطار واحد.

وكما هو واضح فإنّ تيار المتشرّعة يتمتع بأسسه وأدلته الخاصّة، وقد أقام أفكاره وسلوكياته أبداً على النصوص الدينية، والسيرة العملية لأولياء الدين، وكذلك على مصالح الدين والأمّة. وهو يعمل على تبريرها من خلال الالتفات إليها. ويبدو أنّه يجب البحث عن جذور هذا التوجّه في القرون المنصرمة في أسس المعرفة الدينية والماضي السياسي. ومن وجهة نظر هذه الجماعة فإنّ إمامة الشيعة ـ التي تتكفل بقيادة الدين والدنيا في مختلف المجالات ـ لا يمكنها أن تبقى بعد غيبة إمام العصر عجّل الله فرجه بنفس السعة؛ وذلك لأنّ الخلافة السياسية بجميع شؤونها إنما تتحقق في ظلّ دولة المعصوم عليه السلام وزمن حضوره وظهوره. ومن وجهة نظر هذه الجماعة فإنّ الولاية الاجتماعية للدين في عصر الغيبة تقتصر على الموارد الضرورية التي لا يرضى الشارع بتعطيلها (الأمور الحسبية). ومن جهة أخرى فإنّ بعض هؤلاء الكبار من العلماء ضمن تلويحهم بإخفاق كفاح الشيعة عبر التاريخ، وعدم مساهمة أهل البيت عليهم السلام في هذه الحركات الكفاحية بعد ثورة الإمام الحسين عليه السلام، يشيرون إلى روايات تصرّح بفشل كل حركة أو ثورة قبل قيام دولة قائم آل محمد صلى الله عليه وآله[١٢].

وأما من ناحية البعد السياسي فيجب الالتفات إلى أنّ تاريخ تأسيس الدولة الشيعية

في إيران بشكل رسمي يعود إلى العصر الصفوي، وهي دولة تدين في وجودها ـ بعد مرحلة طويلة من الضغوط والحرمان المفروض ضد الشيعة ـ إلى التنسيق المشترك بين ملوك الصفويين وعلماء الشيعة. إنّ هذه المرحلة الطويلة نسبياً من (الحكم المزدوج بين الملوك والفقهاء) في العصر الصفوي أخذت بالتدريج منحىً إيديولوجياً غير رسمي، تضطلع فيه السلطة بحفظ شوكة المسلمين سياسياً، وبإدارة شؤون المجتمع، وأما المؤسسة الدينية فتقوم بإضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة، بتسيير أمور المجتمع الدينية في حدود الاستطاعة وبسط اليد[١٣].

وطوال القرنين الأخيرين، حتى عندما لم يتمّ التصريح بتأييد هذه الرؤية من قبل علماء المتشرّعة من الزاوية الفقهية، تم تطبيقها بوصفها الخيار الوحيد في ظلّ الظروف السياسية والثقافية المضطربة. وللاطلاع على الخلفية التاريخية يمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

١ـ ساختار نهاد وأنديشه ديني در إيران صفوي (بنية المؤسسة والتفكير الديني في إيران في العهد الصفوي)، منصور صفت گل، طهران، انتشارات رسال، ١٣٨١هـ ش.

٢ـ نخستين روياروئي هاي أنديشه گران إيراني (باكورة المواجهات بين المفكرين الإيرانيين)، لعبد الهادي الحائري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧٢هـ ش.

٣ـ كاوش هاي تازه در باب روزكار صفوي (دراسات جديدة حول التاريخ الصفوي)، لرسول جعفريان، طهران، نشر أديان، ١٣٨٤هـ ش.

٤ـ دين ودولت در إيران (الدين والدولة في إيران)، لحامد الغار، ترجمة: أبو القاسم سري، طهران، نشر توس، ١٣٦٩هـ ش.

ومضافاً إلى العاملين المتقدّمين، أي المعرفة الدينية؛ والماضي السياسي، في تحليل تيار المتشرعة في الحقبة الإيرانية المعاصرة لابدّ من الالتفات إلى عامل آخر، وهو وجود المنافسة الشديدة بين الحكومات الإيرانية (بوصفها الدولة الشيعية الوحيدة) وبين القوى المنافسة الأخرى، أي الدولة العثمانية وبعدها الحكومتان الروسية والإنكليزية. إنّ هذه المنافسة، والخوف الشديد من تضعيف القوة الشيعية في المنطقة، كانا من الأسباب التي دعت علماء الشيعة إلى التعاطي بحذر، وفي بعض الأحيان إلى الدعم للحكومات الفاسدة في الغالب والمستبدة في إيران المعاصرة.

الجيل المتقدم للاتجاه المدرسي

وعند التعرّض لعلاقة العلماء المتشرّعين من الشيعة مع الحكومات الإيرانية المعاصرة يتمّ ذكر شخصيتين مهمّتين، وهما: الميرزا القمي، والشيخ جعفر كاشف الغطاء. إنّ التحقيق في شخصية هذين العلمين، وتحليل أفكارهما ومواقفهما في قبال شخصيّات من قبيل: الملا أحمد النراقي، والسيد محمد المجاهد، من الذين كانت لهم نشاطات فاعلة في سياسات عصرهم توفر لنا أرضية خصبة للتحقيق في تيار المتشرعة والتحضر في المرحلة مورد بحثنا. ومن الطبيعي أنّ هذا التفريق بين الشخصيات المذكورة بحاجة إلى تحقيق أكثر. وللاطلاع على آرائهم في ولاية الفقيه، وحدود تدخل الفقه في المجتمع، يمكن الرجوع إلى الكتاب التالي:

- حكومت إسلامي در أنديشه فقيهان شيعه، ج٢ (الحكومة الإسلامية عند فقهاء الشيعة، ج٢)، لمحمد كاظم رحمن ستايش وآخرون، طهران، نشر مركز تحقيقات إستراتجيك، ١٣٨٣هـ ش.

وكنموذج لتيار المتشرعة بين المرجعية الشيعية في المرحلة المعاصرة يمكننا الإشارة إلى الشيخ مرتضى الأنصاري. إنّ حياة وعصر هذا الفقيه، الذي لُقِّب بحق أكبر فقهاء الشيعة في العصر الحاضر، لا تزال بحاجة إلى تحقيق أكثر. إن مواقفه ورؤيته في باب ولاية الفقيه، التي يحصرها في الأمور الحسبية[١٤]، ومواقفه في خصوص المسائل الاجتماعية والسياسية في عصره، وطريقة تعامله مع حكومة ناصر الدين شاه، وعدم تدخله في حادثة احتلال الجنوب الإيراني على يد الإنكليز، وحتى امتناعه عن مواجهة تيار البابية والبهائية، على الرغم من مرجعيته القوية والمطلقة والاستثنائية وعيشه في برهة زمنية خطيرة وحساسة للغاية، هي من الأمور التي يجب دراستها في هذا الإطار. وفي هذا الصدد لا ينبغي تجاهل إخفاق التجربة التي خاضتها المؤسسة الدينية، بقيادة أستاذيه: السيد محمد المجاهد؛ والملا مهدي النراقي، في قضية الحرب بين إيران وروسيا. كما ينبغي التذكير بأنّ الميرزا حسن الشيرازي، الذي عُرِف بزعيم ثورة التنباك، كان من بين تلاميذ الشيخ الأنصاري البارزين. وفي الكتاب التالي؛ بالاستناد إلى تتلمذ الميرزا الشيرازي على الشيخ الأنصاري وأدلة من هذا القبيل، ظهرت جهود حثيثة تحاول عرض صورة سياسية كاملة عنه. ومن هنا بدأ يُنظر إلى جميع علماء الشيعة ـ قديماً وحديثاً ـ بوصفهم

من القاعدين الأبطال:

ـ تراز سياست (معيار السياسة)، لعلي أبو الحسني، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ١٣٧٣هـ ش.

كما يتعرض الكتاب التالي إلى الظروف الاجتماعية لعصر الشيخ الأنصاري، ويعالج المواقف التي صدرت عنه:

ـ زندگي نامه أستاد الفقهاء شيخ أنصاري (سيرة أستاذ الفقهاء الشيخ الأنصاري)، لضياء الدين سبط الشيخ، المؤتمر العالمي للشيخ الأنصاري، ١٣٧٣هـ ش.

إنّ التحليلات المذكورة في مجموعها لا تخلو من الأحكام السياسية المسبقة لبيان انسجام شخصية الشيخ الأنصاري مع الأفكار الاجتماعية السائدة في المجتمع الإيراني المعاصر.

حركة المشروطة

ومهما كان يبدو أنّ أول ظهور لتيار المتشرّعة كان في حادث الحركة الدستورية، والذي يُعبر عنه بالمشروطة، ومواجهة المجموعة التي طالبت بالمشروعة في قبال مجموعة أخرى من علماء الشيعة الذين طالبوا بالمشروطة في كل من النجف وطهران. إن تفكير المشروطة اقترن بشخصيتين مهمّتين في هذه المرحلة، وهما: الشيخ فضل الله النوري (في طهران)، والسيد محمد كاظم اليزدي (في النجف). وللتعرف على التيارات الفكرية والسياسية في هذه المرحلة يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

١. تشيّع ومشروطيت در إيران (التشيّع والمشروطة في إيران)، لعبد الهادي الحائري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٤هـ ش.

٢. چالش مذهب ومدرنيسم وسير أنديشه سياسي مذهبي در إيران (تحديات الدين والتقدم ومسار الفكر السياسي الديني في إيران)، لمسعود كوهستاني نجاد، طهران، نشر ني، ١٣٨١هـ ش.

أما في ما يتعلق بالشيخ فضل الله النوري فهناك الكثير من الاختلاف في الآراء؛ فهناك من يرى أنّ اختلافه مع علماء المشروطة ناتج عن الاختلاف في المباني الفكرية؛ وهناك من يذهب إلى العكس، ويرى أنّ هذا الاختلاف يكمن في تحديد المصاديق

والظروف العينية للمشروطة. وللتعرف على الرؤية الأولى، مضافاً إلى ما تقدّم، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

١. مباني نظري حكومت مشروطه ومشروعه (الأسس النظرية لحكومة المشروطة والمشروعة)، لحسين آباديان، طهران، نشر ني، ١٣٧٤هـ ش.

٢ـ رسايل مشروطيت (رسائل المشروطة)، بجهود: غلام حسين زركر نجاد، طهران، انتشارات كوير، ١٣٧٤هـ ش.

٣ـ رهيافتي بر مباني مكتب ها وجنبش هاي سياسي شيعه در صد ساله أخير (مدخل إلى أسس المذاهب والحركات السياسية الشيعية في القرن الأخير)، لمظفر نامدار، طهران، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٧٦هـ ش.

وفي المقابل يمكن التعرف على رؤية الجماعة الثانية في المصادر التالية:

١ـ پايداري تا پايدار (الثبات والثابت)، لعلي أبو الحسني، مؤسسه تحقيقاتي وانتشاراتي نور، ١٣٦٨هـ ش.

٢. شيخ فضل الله نوري در رويارويي دو أنديشه (الشيخ فضل الله النوري في مواجهة فكرين)، لمهدي الأنصاري، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٩هـ ش.

٣ـ تاريخ تحوّلات سياسي إيران (تاريخ التطورات السياسية في إيران)، لموسى النجفي وموسى فقيه حقاني، طهران، مؤسسة مطالعات تاريخ معاصر إيران، ١٣٨١هـ ش.

٤ـ مشروطه، فقيهان، واجتهاد شيعه، مجموعة مقالات (المشروطة والفقهاء واجتهاد الشيعة، مجموعة مقالات)، قم، انتشارات مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ١٣٨٣هـ ش.

وحتى إذا لم نؤمن باختلاف الشيخ فضل الله النوري المبنائي مع أنصار المشروطة، فإنه في ما يتعلق بغيره من أنصار المشروعة، أو العلماء الذي اختاروا السكوت تجاه المشروطة، لا يصحّ هذا الحكم[١٥]. كما أنّ المقالة الطويلة التي نشرت في الأعداد من ١٣٤ إلى ١٣٧ من مجلة الحوزة (حوزه)، تحت عنوان (أهم التحديات الفقهية لعلماء عصر المشروطة)، تعكس جانباً من الاختلافات بين تيار المتشرعة والمتحضرين.

وأما في ما يتعلق بالسيد كاظم الطباطبائي فإنه ـ مضافاً لما تقدّم ـ يمكن الرجوع إلى مقالة (آية الله السيد كاظم الطباطبائي اليزدي والمشروطة) والمصادر التي يذكرها

(والموجودة في كتاب المشروطة والفقهاء واجتهاد الشيعة، المذكور سابقاً). وفي هذا الإطار هناك وثيقة غير منشورة، وهي تحتوي على رسالة بعثها السيد اليزدي إلى الحاج حسين القمي قبل ثلاث سنوات من التوقيع على وثيقة المشروطة عام (١٣٢١هـ)، ويبيِّن فيها قلقه من الأوضاع الجارية في البلاد[١٦].

الشيخ عبد الكريم الحائري والتأثير الجديد

وفي متابعة تيار المتشرعة نصل إلى شخصية مهمة أخرى لها تأثيرها على الساحة الإيرانية المعاصرة، ونعني بذلك الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. وقد ظهر بوصفه مؤسِّس الحوزة العلمية في قم المقدسة عام ١٣٤٠هـ ، فاكتسب شهرة واسعة، وبرز في الفكر الفقهي وبرنامجه العملي في طول حياته بوصفه مرجعاً متشرِّعاً. وقد توصّل في دراسته حول ولاية الفقيه إلى عدم تمتُّع الفقهاء في عصر الغيبة بالولاية السياسية والاجتماعية، ولا يمكن إعطاء مثل هذا المنصب للمرجعية الشيعية. وقد بين سماحته رأيه حول ولاية الفقيه في كتابه التالي، ولكن عمد الناشر إلى حذف الفقرة التي يذكر فيها رأيه بصراحة:

- كتاب البيع (تقريرات: درس الشيخ عبد الكريم الحائري)، ج٢، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ١٤١٥هـ.

وفي الكتاب التالي، الذي ألَّفه مقرِّر الكتاب السابق، وذكر الرأي الصريح للأستاذ:

- المكاسب المحرمة، لمحمد علي الأراكي، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ١٤١٣هـ.

وللاطلاع أكثر في هذا الخصوص راجع العدد الخاص لمجلة الحوزة (حوزه) (العدد: ١٢٥ و١٢٦)، حول الشيخ عبد الكريم الحائري، وخاصة: مقابلة السيد علي محقق داماد.

وقد واصل الشيخ الحائري سياسته هذه في مواقفه السياسية. حيث عاد إلى إيران عام ١٣١٨هـ، بعد سنوات من حضوره درس الشيخ فضل الله النوري، والسيد محمد

الفشاركي، والآخوند الخراساني. وبعد ارتفاع وتيرة أحداث حركة المشروطة في إيران ترك مسقط رأسه ودراسته (أراك) عام ١٣٢٤هـ قاصداً النجف الأشرف، فوجدها هي الأخرى متأثرة بأجواء وأصداء المشروطة أيضاً، فتركها متوجّهاً إلى مدينة كربلاء وأقام هناك. وبعد عودته إلى إيران للمرّة الثانية، وتأسيس الحوزة العلمية في قم عام ١٣٤٠هـ ، لم يُجارِ أية واحدة من الحركات السياسية بقيادة العلماء في إيران، بل ونهى عنها في بعض المناسبات، وردع عنها بشدّة، أو أنه اتبع سياسة المصالحة بين العلماء وحكومة رضا خان. ويمكننا في هذا السياق الإشارة إلى مواجهة الشيخ محمد تقي بافقي لأسرة رضا خان في الحرم المطهر للسيدة فاطمة المعصومة، وهجرة علماء البلاد؛ تعبيراً عن اعتراضهم على قانون التجنيد الإجباري، وخاصة حركة علماء إصفهان بقيادة الآغا نور الله الإصفهاني، وكفاح السيد حسن المدرّس ضدّ رضا خان، ونفيه إثر ذلك، وحادثة نزع الحجاب وما إلى ذلك. ففي هذه المدة انصبّت جهود الشيخ الحائري على تعزيز وحفظ الحوزة ونشر ثقافة التشيّع. وللوقوف على الظروف التاريخية وشخصية الشيخ عبد الكريم الحائري يمكنكم الرجوع إلى المصادر التالية:

١ـ مؤسِّس حوزه (مؤسس الحوزة، مجموعة مقالات)، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٣هـ ش.

٢. تاريخ شفاهي انقلاب إسلامي (التاريخ الشفهي للثورة الإسلامية)، في جزأين، لغلام رضا كرباستشي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٠هـ ش.

أما الكتاب التالي الذي كتب عن الشيخ عبد الكريم الحائري فإنه يرجع مواقفه السياسية إلى طبيعته الحذرة، ويقدم تحليلاً سيكيولوجياً عن حقيقة الأمر:

ـ حاج شيخ عبد الكريم حائري (الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسِّس الحوزة العلمية بقم)، لعماد الدين فياضي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٧٨هـ ش.

وفي الكتاب التالي عمد المؤلف من خلال تعريف (السياسة) بمعناها العام، الذي يعني (إدارة الأمور العامة وشؤون الناس)، إلى تفسير جميع مواقفه الاجتماعية والحوزوية تفسيراً سياسياً:

ـ بررسي عملكرد سياسي آية الله حاج شيخ عبد الكريم حائري (تحليل المواقف

السياسة لآية الله الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري)، لفرزانه نيكو برس، شركت چاپ ونشر بين الملل، ١٣٨١هـ ش.

وقد سار أبناء الشيخ عبد الكريم الحائري على نهجه. فقد كان الشيخ مرتضى الحائري من الفقهاء البارزين في الحوزة قبل وبعد الثورة الإسلامية، وكان من أوائل الشخصيات التي دعاها الإمام الخميني عام ١٣٤٢هـ ش للنضال ضد نظام الشاه (وإنّ عقد الاجتماعات الأسبوعية بين الإمام وعدد من العلماء والإعلان الذي ضمّ تسع شخصيات أشهر من الأمور المعروفة)، إلا أنه فضَّل الاهتمام بالتدريس وتربية العلماء وإعدادهم روحياً، وهو من هذه الناحية يُعدّ شخصية كبيرة التأثير. وفي الأعوام التي تلت انتصار الثورة كان في رؤيته الناقدة لسلوك المسؤولين في الجمهورية الإسلامية موافقاً لرؤية المتشرّعة أيضاً[١٧]. كما قام ابنه الآخر، وهو الشيخ مهدي الحائري، باتخاذ نفس المواقف، حيث كتب في آخر عمره كتاب (الحكمة والحكومة)، ونظر فيه لفصل الدين عن الدولة من الناحية الفلسفية[١٨].

امتدادات التيار المدرسي

وعلى الرغم من انتشار نشاط التيار الفكري المنافس، والمتمثِّل في التيار المتحضِّر، في فترة زعامة ومرجعية السيد محمد حسين البروجردي، ولكن تيار المتشرّعة ظلّ هو التيار السائد في الحوزة العلمية في مدينة قم، إلى حين ظهور حركة الخامس عشر من خرداد من عام ١٣٤٢هـ ش.

ولدراسة تيار المتشرّعة طوال العقدين الرابع والخامس يجب قبل كلّ شيء الرجوع إلى آراء بعض مراجع التقليد الكبار، وتأثيرها في الأوساط الدينية في تلك الفترة. ومن بين هؤلاء يمكن الإشارة إلى مرجعين كان لهما التأثير الأكبر من بين مراجع التقليد في الفترة الأخيرة، وهما: السيد أحمد الخوانساري (في إيران)، والسيد أبو القاسم الخوئي (في النجف). فقد قدّما، بالإضافة إلى المباني الفقهية، نماذج متكاملة نسبياً عن رؤية المتشرعة في السلوكية السياسية والاجتماعية، وتركا تأثيراً ملحوظاً على الثقافة الدينية للمجتمع الإيراني.

درس السيد أحمد الخوانساري في النجف على يد الآخوند الخراساني، والسيد

كاظم الطباطبائي اليزدي، ثمّ عاد بعد ذلك إلى إيران، ودرس في أراك وقم على يد الشيخ عبد الكريم الحائري، ودرس في الوقت نفسه الفلسفة في قم على يد الميرزا علي أكبر اليزدي. وقد توجه عام ١٣٣٠هـ ش إلى طهران بطلب من السيد محمد حسين البروجردي، ولم يقم بأي تحرك سياسي طوال عقد من الزمن. وفي العقد الرابع أصدر في ما يتعلق بحادث (منظمات الولايات والولاءات) بياناً دون التعرّض لهذا الحادث، ودعا فيه الناس إلى مسجده؛ للمشاركة في مجلس عزاء بمناسبة استشهاد السيدة فاطمة الزهراء، والاستماع إلى موضوع مذهبي هام. وقد انتقد الإمام الخميني هذا التعاطي الحذر في التعامل مع نظام الشاه في رسالة بعثها إلى محمد تقي فلسفي[١٩].

وبعد عام واكب السيد الخوانساري المراجع الكبار في قم، من قبيل: السيد محمد رضا الگلبايكاني، والسيد كاظم شريعتمداري، والسيد شهاب الدين المرعشي النجفي، في تحريم التصويت على مشروع الثورة البيضاء، والاعتراض على سجن الإمام الخميني. وبعد ذلك لم يواكب السيد أحمد الخوانساري الحركة السياسية للمؤسسة الدينية، والتزم بنهجه السابق في تعليم الشريعة والمرجعية الدينية والمعنوية للمجتمع، وتكفّل بنهج الوساطة في المسائل السياسية للبلاد، وحل مشاكل الساسة، ونصح نظام الشاه برعاية الحدود والأحكام الشرعية. ويمكن الاطلاع على جانب من المعلومات والوثائق المرتبطة بالسيرة الشخصية والاجتماعية للسيد الخوانساري في الكتاب التالي:

ـ آية الله سيد أحمد خوانساري به روايت أسناد (آية الله السيد أحمد الخوانساري في وثائق)، لعبد الله متولي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٣هـ ش.

لا شكّ في أن السيد أبا القاسم الخوئي؛ لما يتمتع به من شهرة علمية واسعة في مجال الفقاهة وتخريج الكثير من العلماء الكبار واتساع رقعة مرجعيته العامة، قد ترك تأثيراً كبيراً على الساحة الدينية. ومضافاً إلى ذلك فقد تمكن من عرض مفهوم المرجعية التقليدية بلغة معاصرة من خلال توسيع النشاطات الثقافية ونشر التشيع في سائر البلدان، مستفيداً في ذلك من أحدث الإمكانات واللغات بما يتناسب والظروف الجديدة، فأعطاها روحاً جديدة. وعلى الرغم من الجهود العظيمة التي بذلها في هذه الجهات، وتقديم الكثير من الإنجازات الثقافية والخدمات الاجتماعية الكبيرة، إلا أنه لم يتدخل في السياسة

والإدارة الاجتماعية. وقد كان هذا الموقف متناغماً مع مبناه الفقهي في ولاية الفقيه وحصرها بالفتوى والقضاء والأمور الحسبية[٢٠]، وهو يحاكي بذلك مواقف الشيخ الأنصاري. إنّ إجراء مقارنة بين النهج الفكري والمواقف الاجتماعية للسيد أبي القاسم الخوئي والسيد محمد باقر الصدر، الذي كان معاصراً له، وتلميذه في الوقت نفسه، يمكنه أن يساعد على معرفة الفوارق بين تيار المتشرعة والتيار المتحضِّر. هناك من يذهب إلى تأثر السيد الخوئي في مواقفه بأستاذه الميرزا النائيني، حيث اختار اعتزال السياسة في أواخر حياته بعد إخفاق المشروطة. وبالمناسبة فقد ظهر مؤخراً تقرير، قيد الطبع في انتشارات بوستان كتاب قم، يتحدّث عن ظهور تغيير في الرؤية السياسية لأبي القاسم الخوئي يجعله قريباً من رؤية الإمام الخميني، ولكن يجب النظر فيه بشيء من التمعن والتدقيق.

وعلى الرغم من ضعف الحضور الفكري لتيار المتشرعة في أوساط الحوزة العلمية في إيران بعد انتصار الثورة، إلا أنّ هذا التيار احتفظ ببعض الأنصار من بين علماء الدين والطبقات المتدينة، وخاصّة بعد تواجد عدد من تلاميذ السيد أبي القاسم الخوئي في الحوزات الإيرانية، وبذلك واصل هذا التيار الفكري حضوره في الحوزات. وبعد انتصار الثورة الإسلامية قام بعض المتشرّعة، وفي فترات مختلفة، وبما يتناسب والمناخ السائد، بنقد رؤى المتحضرين وأداء الجمهورية الإسلامية. ويمكن الإشارة من بينها إلى المباحث المتعلِّقة بحدود خيارات ولاية الفقيه، ومصادرة الأموال والممتلكات، وتنفيذ إعدامات دون محاكمة، وقوانين منح الأراضي، وما إلى ذلك.

يجب دراسة الحوزات العلمية في سائر المحافظات الإيرانية الأخرى في ضوء تيار المتشرّعة أيضاً. ومن بين هذه الحوزات تحظى الحوزة العلمية في مشهد بمساحة أكبر. وفي قضية المشروطة تحوَّلت حوزة مشهد إلى واحد من أكبر مراكز الصراع والنزاع بين أنصار المشروطة والمشروعة. فإن أنصار المشروعة، ومن بينهم: السيد علي السيستاني (تلميذ الميرزا الشيرازي)، رفضوا حركة المشروطة من الناحية الفقهية، ووجدوها غير منسجمة مع الشريعة. فمن وجهة نظر السيستاني لم تكن هناك حاجة إلى التشاور في تطبيق الشريعة، وكان الاستناد إلى الأكثرية لتدوين الدستور، والإحصاء، والتسعيرات، والمساواة بين الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، وتدوين الأنظمة الداخلية للوزارات، مخالفاً

للشرع. وفي هذا الإطار راجع المصدر التالي:

ـ روحانيت ومشروطه (المؤسسة الدينية والمشروطة)، لعدد من المحررين في مجلة الحوزة (حوزه)، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٥هـ ش.

وبعد انقلاب رضا خان، وسعيه إلى إزالة المظاهر الدينية في إيران، تصاعدت وتيرة المعارضة ضده على يد عدد من كبار العلماء في حوزة مشهد، وخاصة بعد حادثة نزع الحجاب، حيث اتخذت هذه المعارضة أبعاداً أوسع. وكانت ريادة علمين من أعلام الحوزة في مشهد، وهما: الحاج حسين القمي، والميرزا محمد الكفائي (ابن الآخوند الخراساني) معروفة. وقد عمد رضا خان إلى نفي هاتين الشخصيتين، وإلقاء القبض على عدد كبير من العلماء، ثم انتهى به الأمر إلى ارتكاب الجريمة الدموية في مسجد (گوهر شاد)، وبذلك قضى عملياً على الحركة السياسية في مشهد، واستمر غياب النشاط السياسي إلى شهريور من عام ١٣٢٠هـ ش. وللاطلاع على الأوضاع العامة في حوزات مشهد في تلك المرحلة وما بعدها راجع الكتاب التالي:

ـ گزارشي أز سابقه تاريخي وأوضاع كنوني حوزه علميه مشهد (تقرير عن السابقة التاريخية والأوضاع الراهنة في حوزة مشهد العلمية)، للسيد علي الخامنئي، المؤتمر العالمي للإمام الرضا﵇، ١٣٦٥هـ ش.

وبعد شهريور من ١٣٢٠هـ ش اصطف تياران في مواجهة بعضهما في مدينة مشهد. وفي هذا السياق أشار البعض إلى دور السيد حسن القمي، والسيد محمد هادي الميلاني، والشخصية الأخيرة ـ مضافاً إلى المرجعية الدينية ـ تتمتع بتأثير كبير على جيل الشباب في الحوزة والطبقات الثقافية في مشهد من جهة؛ ودور الميرزا أحمد الكفائي (الابن الآخر للآخوند محمد كاظم الخراساني)، الذي كان يقود تيار المتشرّعة في حوزة مشهد من جهة أخرى. وطبعاً فإنّ هذا التحليل والتبويب يستحق التأمل والتدقيق الأكبر.

مكانة المدرسة التفكيكية في الفكر الاجتماعي المعاصر

يتسع الحديث هنا عن الميرزا مهدي الأصفهاني، الذي ترك التأثير العقائدي الأكبر في الحوزة العلمية في مشهد، فقد كان تلميذاً بارزاً عند الميرزا النائيني، وكان يؤمن بولاية الفقيه بمعناها الواسع[21]، إلا أنه مثل الكثير من العلماء في مشهد لم يسجل

حضوراً على الساحة السياسية، ولم يترك أيَّ مؤلَّف مستقل في هذا الموضوع، لا نفياً ولا إثباتاً. وقد نقل عن بعض تلاميذه أنه في هذا المجال كان يتبنى نفس رأي الشيخ عبد الكريم الحائري، ويؤيد طريقته ونهجه. ونحن نعلم أنّ كلتا هاتين الشخصيتين قد درستا في حوزة النجف، وقد اقترنت هجرة الميرزا الأصفهاني إلى مشهد عام (١٣٤٠هـ) بهجرة الشيخ الحائري من أراك إلى قم، وتأسيس الحوزة العلمية فيها. ويحتمل أنّ فضاء حوزة النجف بعد إخفاق المشروطة قد ترك تأثيراً متساوياً على ذهنية هاتين الشخصيتين.

وطبعاً فإن الكثير من التلاميذ البارزين للميرزا الأصفهاني قد كان لهم فيما بعد نشاط واسع على الساحة السياسية والاجتماعية. ويمكن الإشارة من بينهم إلى الشيخ هاشم القزويني، والشيخ مجتبى القزويني، والشيخ جواد الطهراني، والشيخ محمود الحلبي. وقد كان الأخير تولى قيادة الحركة السياسية في مشهد في قضية تأميم النفط. وإن دعم الشيخ مجتبى القزويني لنهضة الخامس عشر من خرداد معروفة[٢٢]. وفي ما يتعلق بالشخصية السياسية والفكرية للشيخ هاشم القزويني، الذي يبدو أنه كان الفقيه الوحيد في حوزة مشهد الذي انتقد حكومة الشاه علناً؛ بسبب حادث استشهاد السيد نواب صفوي وأصحابه، فإن هناك الكثير من الذين تحدثوا عنه. وفي ما يتعلق بالميرزا جواد الطهراني فلا تزال الذاكرة تحتفظ بمواقفه الداعمة للثورة وجبهات القتال (من باب المثال: راجع: (المدرّس، التقي، والبصير)، سيرة الحاج الشيخ هاشم القزويني، انتشارات آستان قدس رضوي؛ وخطاب قائد الثورة في جمع من علماء مشهد، بتاريخ ١٣٨٦/٢/٢٦هـ ش). وقد التحق الكثير من تلاميذ هذه المجموعة، من قبيل: محمد رضا الحكيمي، بالحركة السياسية للمؤسسة الدينية في مشهد، ومنهم من مال إلى تيار المتشرعة.

وبسبب الإخفاق السياسي الذي تعرّضت له المؤسسة الدينية في حركة تأميم النفط، وبعد ذلك في ما يتعلق بالخامس عشر من خرداد، آثر بعض الناشطين السياسيين في مشهد ـ كما هو الحال بالنسبة إلى المحافظات الإيرانية الأخرى ـ اعتزال السياسة بالتدريج، وجعلوا النشاط الثقافي على سلّم أولوياتهم. ومن هؤلاء الشخصيات: الشيخ محمود الحلبي، الذي تخلى عن نشاطه السياسي القوي في قضية تأميم النفط بعد اتضاح بدايات فشل المؤسسة الدينية في تحقيق أهدافها، فانتقل إلى طهران، حيث حبس اهتمامه على ترويج المذهب، ومواجهة العقائد الضالة لفرقة البهائية التي كانت ناشطة آنذاك.

وقد قام بنشاط واسع من خلال تأسيس (جماعة الحجتية المهدوية)، وتعليم جماعة من الشباب المثقف، وتأسيس مراكز ناشطة وواسعة نسبياً في الترويج للثقافة المهدوية ومناهضة البهائية. وقد وضّحت مؤسساته في أنظمتها الداخلية نفيها القاطع في أن يكون لأعضائها أيّ نشاط في المجالات السياسية[٢٣]، الأمر الذي أدى إلى تعرّض هذا التيار ومؤسِّسه إلى نقد من قبل أنصار الإسلام الثوري، وإطلاق عنوان (الحجتية) فيما بعد على أي شخص يؤمن بـ (فصل الدين عن السياسة). وطبعاً إنّ أغلب ما كتب عن تيار الحجتية كان بأقلام منتقديها، وربما كان أولها وأكثرها تأثراً كتاب (شناخت حزب قاعدين زمان)، لمؤلِّفه عماد الدين باقي، وقد ألفه سنة ١٣٦٢هـ ش، ومع ذلك فقد أشكل هذا المؤلِّف في الأعوام الأخيرة بشكل صريح على الكثير من آرائه السابقة. وأما آخر كتاب في هذا الموضوع فهو (جريان شناسي أنجمن حجتية)، لمؤلِّفه السيد ضياء الدين عليا نسب وآخرين، ١٣٨٥هـ ش، وقد تمّ فيه نقد هذا التيار ضمن التعرض إلى آرائه ومواقفه مدعومة بالوثائق. وفي حدود علمنا لم تنشر كتابات مستقلة وتفصيلية عن أنصار هذا التيار في بيان وشرح نشاطاتهم، والتعريف بأفكارهم الاجتماعية ومواقفهم السياسية. وربما كان أول ردّ فعل من قبل المسؤولين في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية ضد تيار الحجتية يعود إلى انتقادات الشيخ أحمد جنتي في خطب صلاة الجمعة في مدينة قم، والتي تم تغطيتها على نطاق واسع في (صحيفة جمهوري إسلامي، بتاريخ ١٣٦٠/٨/١٠هـ ش). وقد أجاب التيار المذكور عن تلك الإشكالات والانتقادات في (صحيفة كيهان واطلاعات، بتاريخ ١٣٨٦/٨/١٤هـ ش). وقد صرحوا رسمياً بعدم اختلافهم مع الثورة الإسلامية، مؤكِّدين إيمانهم بمبدأ ولاية الفقيه، ودعمهم للثورة الإسلامية والحرب المفروضة. وطبعاً فإن أبا القاسم الخزعلي، وهو صديق عريق للشيخ جنتي، ومن الوجوه الثورية المعروفة، ومن أنصار الإمام الخميني، ظل مدافعاً عن هذا التيار إلى آخر مراحل حياته، وسعى على الدوام إلى التقريب بين وجهات النظر بين تيار الحجتية وآراء المسؤولين في النظام[٢٤]. ولا يخفى أنّ الخزعلي هو الشخصية التي تولت عام ١٣٥٨هـ ش، باقتراح الشيخ مرتضى مطهري، تمثيل الإمام في هذا التيار. وفي عام ١٣٦٠هـ ش رفض الإمام الخميني تمثيل الخزعلي له. واقترح المطهري على هذا التيار كتابة مقدمة على الدستور. وقد تعرضوا إلى بيان مقترحهم بالنسبة لولاية الفقيه في كتيب[٢٥]. ويبدو أنهم أشاروا أيضاً

إلى موضوع ولاية الفقيه في موضع آخر[٢٦]. وقد نشر هذا الكتاب وثيقة مهمة تتعلق بلقاء جرى بين الحلبي والميلاني في حوادث الخامس عشر من خرداد عام ١٣٤٢هـ ش.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية جعل تيار الحجتية مواجهة الشيوعية فكرياً على سلم أولوياته، ويبدو أنه قام في هذا الإطار ببعض النشاطات إلى حين إلغائه. وربما لهذا السبب كان حزب تودة الشيوعي يعمل في الخفاء على تشويه سمعة هذا التيار[٢٧]. وفي نهاية المطاف، وبعد توجيه الإمام انتقاده غير المباشر لهذا التيار في خطاب عام سنة ١٣٦٢هـ ش، أصدر هذا التيار بياناً أعلن فيه وقف أنشطته في كافة أنحاء البلاد[٢٨]. لا شك في وجود الاختلاف في أوجه النظر والمواقف بين المؤسسين لهذا التيار ونمط الفكر الاجتماعي لدى المتحضرين، حيث إنهم لم يعتبروا سياسة معارضة النظام الشاهنشاهي من الأولويات، كما كانوا يرفضون قيام دولة إسلامية في عصر الغيبة. وفي المجموع يمكن مشاهدة خصائص المتشرّعين التي تقدّم ذكرها على تيار الحجتية أيضاً.

وبالالتفات إلى فقدان الرؤية الصريحة والسلوكية الاجتماعية الواضحة من قبل الميرزا مهدي الأصفهاني، واضطراب مواقف وتوجهات تلاميذه، لا يمكن تصنيفهم ضمن واحد من التيارات الفكرية الاجتماعية الدينية، على الرغم من أنها من أكثر التيارات تأثيراً على واقع التفكير الديني المعاصر في إيران[٢٩][٣٠].

الهوامش

(١) إنّ عنوان كتاب إقبال اللاهوري في الإنكليزية هو: (Reconstruction of Religious Thought in Islam)، وقد ترجمه أحمد آرام إلى اللغة الفارسية بـ (إحياي فكر ديني در إسلام) (إحياء الفكر الديني في الإسلام)، طهران، انتشارات رسالت قلم، ١٣٤٦هـ ش. وطبعاً صدرت فيما بعد ترجمة أخرى لهذا الكتاب، وكان عنوانها أدق من عنوان ترجمة أحمد آرام (محمد إقبال، باز سازي أنديشه، ترجمة: محمد بقائي (ماكان)، ١٣٦٨هـ ش، ماكان).

(٢) انظر: صحيفة كيان، العدد: ٢٣.

(٣) انظر: من نهضة الحرية إلى منظمة المجاهدين، مذكرات لطف الله ميثمي.

(٤) انظر: شريعتي ثانية، محمد مهدي جعفري، انتشارات نگاه إمروز.

(٥) انظر: منظمة مجاهدي خلق من الداخل، مذكرات محمد مهدي جعفري، انتشارات نگاه إمروز.

(٦) انظر: من نهضة الحرية إلى منظمة المجاهدين، المصدر المتقدم.

(٧) من باب المثال: راجع كراسات (المعرفة والتكامل)، وهما من أوّل إصدارات المنظمة.

(٨) انظر: شريعتي ثانية، مذكرات محمد مهدي جعفري.

(٩) انظر: تاريخ المجاميع المكوّنة لمنظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، من منشورات المنظمة، ١٣٥٩هـ ش.

(١٠) مذكرات مرتضى الويري، حوزه هنري، ١٣٧٥هـ ش.

(١١) للتعرف على مصطلح (الأصولية) راجع مقال: سنت گرائي وبنياد گرائي (التقليدية والأصولية)، لكاتبها شهرام بازوكي، في كتابه: خرد جاويدان (العقل الخالد)، جامعة طهران، ١٣٨٢هـ ش.

(١٢) من باب المثال: راجع هذه الرواية في مقدمة الصحيفة السجادية. وبالنسبة إلى الروايات الاخرى، راجع: الكافي ٨: ٢٦٤.

(١٣) للتعرف على الآراء الاجتماعية لعلماء الشيعة في هذه الحقبة التاريخية راجع: نجف لك زائي، چالش سياست ديني ونظم سلطاني (تحديات السياسة الدينية ومنظام الدولة)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، ١٣٨٥هـ ش.

(١٤) مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ٤٧ فما بعد، مؤسسة النعمان.

(١٥) من باب المثال: انظروا في رسائل أنصار المشروعة، في كتاب رسائل المشروطة الذي تقدم التعريف به.

(١٦) انظر: التيارات الفكرية للمشروطة، مؤسسة مطالعات وپژوهشهاي سياسي، ١٣٨٦هـ ش.

(١٧) إنه في مبحث صلاة الجمعة يستند في وجوبها التعييني إلى ولاية الفقيه، وظاهر العبارة يوحي بذهابه إلى ولاية الفقيه المطلقة، ولكن لا يمكن الاكتفاء بها لإثبات رؤيته حول ولاية الفقيه السياسية (انظر: صلاة الجمعة: ١٥٣، مؤسسة النشر الإسلامي).

(١٨) للوقوف على جانب من مواقفه الفكرية والاجتماعية انظر: مذكرات مهدي الحائري اليزدي، طهران، نشر كتاب نادر، ١٣٨٢هـ ش.

(١٩) وقد ذكر هذا الأمر في رسالة للإمام الخميني بعثها إلى محمد تقي فلسفي، ويمكن ملاحظة الاختلاف بين هاتين الرؤيتين في هذه الرسالة بوضوح (صحيفة الإمام ١: ٨٥). وقد بين هذه الواقعة محمد تقي فلسفي نفسه (خاطرات ومبارزات حجة الإسلام فلسفي: ٢٥٥، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي).

(٢٠) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤١٩، دار الهادي، ١٤١٠هـ.

(٢١) طرح هذا البحث في قسم الاجتهاد والتقليد من تقريرات دروس أصوله غير المطبوعة، وطبعاً فإنه قد وضع للفقيه في هذا الفرض شروطاً في غاية الصعوبة.

(٢٢) راجع قصة سفره ولقائه بالإمام الخميني في الكتاب التالي الذي يعكس الواقعة مباشرة: خاطرات أبو القاسم خزعلي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي، ١٣٨٢هـ ش. ومن الجدير بالذكر أنه لم يذهب إلى لقاء الإمام من مشهد سوى عالمين، هما: الشيخ مجتبى القزويني، والسيد هادي الميلاني (انظر: نهضت إمام خميني، للسيد حميد روحاني، القسم الأول).

(٢٣) جاء في الفقرة الثالثة من النظام الداخلي: «إنّ هذه الجماعة لا علاقة لها بأي واحدٍ من الأحزاب السياسية، وهي تمنع كل نشاط سياسي أو إعلامي داخل مؤسساتها، وهي لا تهدف إلا إلى نشر الحقائق الإسلامية، والتبليغ للتعاليم الإلهية، والدعوة إلى مكارم الأخلاق، وإشاعة الثقافة والمعارف الإلهية، والوقوف بوجه الخرافات التي تشوّه الوجه الناصع للدين الإسلامي الحنيف» (انظر: السيد حميد روحاني، نهضت إمام خميني، القسم الثالث: ٩٧٧).

(٢٤) انظر: خاطرات أبو القاسم خزعلي، طهران، انتشارات مركز أسناد انقلاب إسلامي.

(٢٥) إنّ غرابة هذه المسألة تبدو بشكل خاص في أنه إلى حين تشكيل مجلس الخبراء لم يكن أي واحدٍ من المسؤولين في النظام والمنتمين للتيار المتحضر قد أشار إلى أصل ولاية الفقيه في الدستور (انظر: القسم المتعلق بتيار التحضر الإسلامي من هذه المقالة).

(٢٦) انظر: جريان شناسي أنجمن حجتية: ٨٨ فما بعد.

(٢٧) انظر: كتاب كجراهة (الانحراف)، مذكرات إحسان طبري، وكذلك كتيب (ماهيت ضد انقلابي أنجمن حجتية را بشناسيم)، وهو من إصدارات حزب تودة غير الرسمية.

(٢٨) وللوقوف على جانب من هذه الحادثة راجع: جريانها وسازمانهاي مذهبي ـ سياسي إيران، لمؤلفه رسول جعفريان.

(٢٩) للوقوف على المباني الفكرية لهذا التيار انظر: مذهب التفكيك، لمؤلفه محمد رضا الحكيمي.

(٣٠) في اللحظة الأخيرة التي سبقت نشر هذه المقالة، صدر كتاب بعنوان: (أز مدرسه معارف تا مكتب تفكيك وأنجمن حجتية)، قم، انتشارات مؤسسة بوستان كتاب، ١٣٨٦هـ ش. وإنّ محتوى مقدمته بالالتفات إلى ما ذكر في نصّ الكتاب تدعو إلى التأمل.

مشروع تجديد الفكر الديني

ملاحظات نصية ومنهجية

د. السيد صادق حقيقت(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

تعارض النص وغيره، اتجاهات في الفكر

عندما تتعارض الأدلة النصيّة (Textual reasoning) والأدلة ما وراء النص (Meta - textual reasoning) في خصوص المسائل الاجتماعية والسياسية ترى طائفة من المجددين الدينيين تقدّم أدلة النوع الثاني بنحو تنتفي الحاجة إلى الأدلة النصية والفقه السياسي. وفي هذه النظرية، حيث تنفصل ذاتيات الدين عن عرضياته، تصبح الأحكام الاجتماعية للشريعة زمانية ـ مكانية، ويفقد الفقه السياسي اعتباره، وتغدو العدالة وحقوق الإنسان ـ على سبيل المثال ـ أموراً ما وراء الدين، ولابد أن تتبين أحكامها قبل المراجعة إلى النصوص الدينية. وفي المقابل يميل التيار التقليدي والحوزوي إلى تقدّم الأدلّة النصيّة. والأدلة النصية في الفكر الشيعي هي عبارة عن: القرآن؛ وسنة المعصومين(ع)؛ بينما يستند إلى الأدلة ما وراء النصيّة قبل الرجوع إلى النص، وتشمل ـ في الأصل ـ الأدلة العقلية، المنهجية، والتجريبية. بعض الفقهاء التقليديين ذوو نزعة حديثة (Teaditionist)، يجعلون النص هو المحور، ويهمّشون دور العقل. ويعتقد أغلب الفقهاء التقليديين أن في الشريعة جواباً عن جميع الموضوعات، ومنها: المسائل السياسية. فهُم أكثريون (Maximalist). وعلى العكس تجد المجددين المذكورين، وعلى ضوء توجه أقلي «Minimalist approach»، يعتقدون أن الدين لم يشرع للإجابة عن القضايا السياسية

(*) باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية، عضو الهيئة العلمية في كلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المفيد في قم.

والاجتماعية.

وفي مقابل هذين التيارين يمكن الإشارة إلى اتجاه ثالث يجعل مبناه النظري تلفيق (Confluence) الأدلة النصية وما وراء النصيّة[1]. في التوجه القائم على ضوء النزعة التقليدية تخلق الأدلة الدينية وغير الدينية؛ بتعامل بنّاء، نتائجاً نسبية، وإن كانت الأدلة ما وراء النصيّة متقدمة من حيث الرتبة، لكن ذلك لا يعني انتفاء الحاجة إلى الأدلة النصية والفقه السياسي. وربما كان الاجتهاد الأصولي والفقه السياسي قد تعرض إلى صدمات في طول التاريخ، ويمكن ترميمه بالاستعانة بالمناهج الحديثة، وحتى التقليدية، إلا أنه لا يزال معتبراً. ويبدو أن تلفيق الأدلة النصية وما وراء النصية له آثار مهمة في العلوم الاجتماعية. وربما اعتبر نافذة لنقد تجديد الفكر الديني. إن توجه نظرية التلفيق توجه ديني وتوجه لا ديني. لكن وخلافاً للنزعة التقليدية فإن نقدها للأقليين يطرح من منظار منهجي. يرى سروش أن البحث عن حقوق الإنسان ليس بحثاً فقهياً ودينياً، بل هو بحث كلامي ـ فلسفي، والأهم من ذلك أنه بحث خارج إطار الدين، كالبحث عن الحسن والقبح، والجبر والاختيار، والله والنبوة، المقدّم على فهم وقبول الدين، والمؤثّر في فهم وقبول الدين والخارج من مجال الدين[2]. ويبدو أن حقوق الإنسان إذا لم تكن فقهية ودينية تماماً، وإذا كان للدين كلام حول هذه المسألة، فالنتيجة أن حقوق الإنسان لا تعتبر مسألة غير دينية بالتمام.

وقبل الدخول في التفاصيل لابد من التذكير ببعض النقاط: **أولاً**: لا تهدف هذه المقالة إلى تبيين النقاط الإيجابية لتيار تجديد الفكر الديني، وإنما تتولى نقد أحد أبعاده فحسب. **ثانياً**: النقد الحالي نقدٌ دينيٌّ، لكنه ليس نقداً تقليدياً، بل هو نقد ديني منهجي. **ثالثاً**: لا نبحث هنا إمكان الجمع بين التنوير والدين، ونستعمل عنواناً مشيراً إلى طائفة يسمّون «المجددين الدينيين». **رابعاً**: ليس المقصود كافة تيارات التجديد الديني الموجودة، وإنما المراد هو التيار الغالب الذي يعتبر الأدلة النصيّة غير مجدية في مجال الاجتماعيات. ويدخل عبد الكريم سروش ضمن ذلك التيار. **خامساً**: يتمحور البحث حول الفكر السياسي والفلسفة السياسية. إن مشروع الفلسفة السياسية للمجدِّدين الدينيين لا تحظى بيننا بشكل منسجم، بل هي مسيَّسة بشدة. وعلى أية حال يمكن أن نتابع القضايا الأساسية للبحث بالنحو التالي:

القضية الأولى: توجد ثلاثة تيارات أساسية بالنسبة للأدلة النصية وما وراء النصيّة في ميدان الاجتماعيات: النظرية التقليدية (عدم فائدة العقل)؛ تيار التجديد الديني الغالب (عدم فائدة الأدلة النصية)؛ ونظرية التلفيق. واعتماداً على النظرية الأخيرة فبالرغم من تقدم الأدلة ما وراء النصية إلا أنها لا تعني عدم ضرورة الرجوع إلى الأدلة النصية. ويمكن التحري عن جذور هذا البحث في مسألة علاقة العقل والوحي، وإن كان يختلف من بحث الفلسفة السياسية والفقه السياسي.

الفلسفة السياسية والفقه السياسي، أيهما المقدم؟

القضية الثانية: الأدلة ما وراء النصية متقدِّمة على الأدلة النصية. ومن أهم أسباب تقدم الفلسفة السياسية على الفقه السياسي ما يأتي:

أ ـ الفلسفة السياسية ـ مثل علم الكلام أو الفلسفة ـ تهيّئ الأرضية لفهم النصوص الدينية. فمن توصل إلى نتائج معينة في أبحاث الفلسفة السياسية، مثل: الحرية، والقدرة، والمساواة، والحكومة الصالحة، والعدالة، والمشروعية، فإنه يفهم النصوص الوحيانية والروائية ـ عن وعي وشعور أو لا عن وعي ـ بشكل معين. ولا يتحقق الاجتهاد وفهم النصوص بذهن خالٍ، وسيلحظ بعض الاعتبارات والمفروضات في تلك العملية شاء أم أبى. وتستطيع الهرمونيطيقيا (Hermenutic) أن تثبت بنحو الموجبة الجزئية أن فهم وتفسير النصوص مبني على مفروضات (السوابق الذهنية) وتوقعات المفسِّر. والفقيه الذي يتبنى فكراً تحررياً في الفلسفة السياسية لا يمكنه فهم الدين بوجه استبدادي وتوتاليتاري. إن الفلسفة السياسية والدلائل العقلية يمكنها أن تمهد الأرضية لفهم النصوص الدينية. كما أن الفقيه إذا كان يميل إلى الجبر أو إلى الاختيار في علم الكلام فإنّه سيفسّر النصوص الدينية في هذا المضمار.

ب ـ إذا استطاع العقل أن يثبت امتناع قضية بشكل قطعي في الفلسفة السياسية فلا شك أنه مقدّم على النقل، فإذا وجدت رواية أو آية في النصوص الدينية تخالف حكم العقل القطعي فإمّا أن نؤوِّلها أو نردها. وإنما يتمكن الدليل العقلي من إثبات قضية بشكل قطعي إذا انتمت بالدور أو التسلسل أو التناقض. ومن العلاقة بين العقل والنقل في الشريعة نقول: إذا كان الدليل العقلي يثبت مثلاً استحالة التجسيم على الله تعالى،

ووجدنا آية أو رواية[٣] على خلاف ذلك، فلابد في المرتبة الأولى أن نؤوِّلها إذا كان سندها صحيحاً، وفي المرتبة الثانية إذا لم يكن ذلك فلا سبيل لنا سوى ردّ هذه الرواية. وفي الأبحاث الفقهية ربما نطرح الصور العقلية للمسألة قبل الرجوع إلى النصوص (الآيات والروايات)، فإذا ثبت عقلاً امتناع إحدى الصور فلابد أن تحمل النصوص على الصورة أو الصور الأخرى للمسألة. وعلى سبيل المثال: عندما تطرح خمسة احتمالات لنظرية التنصيب (تنصيب الولي الفقيه)، ويثبت امتناعها العقلي، نحمل الروايات الواردة في باب ولاية الفقيه على نظرية الانتخاب[٤].

والسؤال الذي ربما يطرح هنا: هل يمكن وجود حكم عقلي قطعي في الفلسفة السياسية، بحيث يمكن تقديمه على الآيات والروايات المعتبرة، أم أنها ليست سوى استحسانات وأمثالها؟ والجواب بالإثبات بنحو كلي. ونشير هنا إلى نماذج من تلك الأبحاث في الفلسفة السياسية، دون الخوض في الجزئيات، والنقض والإبرام لمصاديق المسائل.

يقدِّم مهدي الحائري اليزدي في كتابه «حكمت وحكومت»، وفي بحث «عدم إمكان التشريع في الجزئيات»، استدلالاً عقلياً؛ ليثبت استحالة جعل الولاية (السياسية) حتى للمعصومين عليهم السلام. ويمكن المقارنة بين هذا الاستدلال وبين الإثبات بنظرية النصب عن طريق برهان اللطف، فيعتقد الخواجة نصير الدين الطوسي أننا إن لم نصل إلى الواقع في جزئيات المسائل فهذا خلاف مقصود الشارع، إذاً لابد أن يكون قد نصَّب شخصاً. ويرى مهدي الحائري أن هذا البرهان ليس يمكن الخدش فيه فحسب، بل إن تنصيب ولي الأمر في الأمور الإجرائية (التنفيذية) محال من الأساس. ويعتقد أن امتثال أو عصيان التكليف يمكن تصوره بعد وجوده الوضعي، والوجود التشريعي للتكليف أيضاً مؤخر عن إرادة تشريع الحكم. إذاً الضامن لتنفيذ أي قانون يكون خارجاً عن وضع وتشريع القانون. فإذا أراد الله أن يبين الضمانة التنفيذية للقانون (الولاية السياسية) فلازمه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، وسيُنتج الدور المضمر: «ومن النتائج الأخرى لهذه الدراسة أنه لا يمكن لحكم، مهما كان مهماً ومعتبراً، أن يكون ناظراً لتنفيذه، وضامناً لامتثاله، أو مانعاً من تركه وعصيانه؛ لأن امتثال وعصيان أي تكليف وحكم إنما يُتصور بعد الوجود الوضعي لذلك الحكم أو التكليف، وصدور أي حكم وتكليف إنما يتحقق بعد الإرادة التشريعية للحكم. فيتضح من ذلك أن مرحلة امتثال أو عصيان التكاليف الشرعية من

قبل المكلفين تتأخر بمرتبتين من الإرادة التشريعية لذلك الحكم من قبل الشارع والحاكم. ولا يمكن إطلاقاً أن يكون امتثال أو عصيان الأحكام من خصوصيات وشروط موضوع الحكم. والتي ستكون ـ بطبيعة الحال ـ مقدمة على نفس الحكم وإرادته التشريعية. والحاصل أن الضامن لتنفيذ أي حكم وقانون لابد أن يكون عوامل لا علاقة لها ـ على الإطلاق ـ بالحكم وقواه التقنينية، وخارجة بالكلية عن مسار تشريع القوانين والأحكام الوضعية»[٥].

والحاصل من هذا الاستدلال أنه لما كان امتثال التكليف أو عصيانه (المتعلق بالتنفيذ) متأخِّراً بمرتبتين عن الإرادة التشريعية فإن ضامن تنفيذ أي قانون لابد أن يكون خارجاً عن وضعه وتشريعه، ، ولا يوجد أي قانون وضعي يكون بنفسه القوة المنفذة له. وعلى هذا الأساس يمكن الادعاء أن القيادة السياسية للمعصومين عليهم السلام أيضاً تكونت باختراع أتباعهم. إن المسؤولية التنفيذية تقع على عاتق المكلَّفين، وليس لمقام النبوة أو الإمامة دور تشريعي في تنفيذ التكاليف. ويعتقد مهدي الحائري اليزدي أنّه لم يتفوه أيٌّ فقيه ـ سني أو شيعي ـ عن حق الفقيه في الحكم والقيادة.

وكان غرضنا من نقل كلامه أن نبيّن إمكانية الاستدلال العقلي في مجال الفلسفة السياسية، وبالتالي تقدّمه على ميدان الفقه السياسي (أدلة النصب والانتخاب)، وأنّ هناك أعلاماً كتبوا في هذا المجال. والحقيقة أنّه يمكن الخدشة في استدلاله العقلي من ثلاث جهات:

الأولى: بالرغم من تأخر التنفيذ عن الإرادة التشريعية بمرتبتين إلا أنّه لا يوجد تأخر بين تشريع الشارع في مورد الجزئيات وبين إرادته التشريعية. وفي الحقيقة فإن هناك خلطاً بين «نفس التنفيذ» و«تشريع الشارع في مورد الجزئيات»؛ لأنّنا لو سلّمنا أن نفس الامتثال يتأخر بمرتبتين عن الإرادة التشريعية فلا يستلزم ذلك تأخر التشريع الإلهي في خصوص الإجرائيات. ولا يلزم من جعل الشارع حدوداً للإجرائيات (كأن يقول: إن كذا مسألة بيد الفقيه أو ليست بيده) تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، ولا غيره من المحالات[٦].

وقد طرح هذا الانتقاد بعبارة أخرى: وقع خلط بين مسألة «النظام الحكومي» والامتثال وتنفيذ أفعال المكلفين، فالنظام الحكومي المبحوث عنه ظاهرة اجتماعية، ولها آثارها وأحكامها، والتي تكون مراقبة امتثال المكلفين جزءاً منها أحياناً. و«النظام

الحكومي» كغيره من الأحكام الأولية الأخرى، والذي يتضمن مصلحة ومفسدة، يمكن أن يدخل تحت التقنين، كالقانون الأساسي الذي يعين عقلياً من أجل كيفية إجراء القوانين نوع الحكومة وهيكلها. وينبغي أن لا يخلط بين مسألة الحكومة والهيكل الحكومي وبين لزوم الامتثال الذي هو حكم عقلي، فإن لزوم الامتثال أمر عقلي، أمر بنظام حكومي خاص، ولا يعادل الإلزام بالامتثال، لكي نقول: إنّ وجود الإلزام العقلي بالامتثال يغني عن الأمر بنظام حكومي خاص[٧].

الثانية: لو غضضنا الطرف عن الجواب المتقدِّم فإنّ هناك جواباً آخر يستنبط من المسائل المشابهة في أصول الفقه. إنّ تقدم الشيء على نفسه إنما يلزم عندما يكون الشارع قصد بأمر واحد تحديد الإجرائيات والتشريع في ذلك المجال. فإذا حدد الشارع الإجرائيات في أمر آخر لا يلزم تقدم الشيء على نفسه أو أي مجال آخر. والحاصل من إمكان الجعل والتشريع في الإجرائيات لزوم وضرورة الرجوع إلى الأدلة العقلية والنقلية لولاية الفقيه[٨].

الثالثة: إنه في موارد الإجراء تلك يمكن القول: إنّ «منع الغير من الظلم» أو «إجبار الغير على امتثال الأوامر» هي بذاتها ذات ملاك بهذا التوضيح: إن مفسدة الظلم تنتج تكليفين: **أحدهما:** بالنسبة إلى فاعل الظلم (طبعاً قبل القيام بالفعل)؛ **والآخر:** بالنسبة للآخرين. إذاً يتوجه إلى الظالم خطاب: «اجتنب الظلم»، ويتوجه إلى الآخرين خطاب: «وامنعوا من ظلم الظالم». وبعبارة أخرى: إن مقام الإجراء هنا غير «الأمر بالامتثال» أو «الإلزام بالامتثال» في الموارد الأخرى[٩].

والاستدلال الآخر في مجال الفلسفة السياسية، الذي نشير إليه من باب تكثير المثال: الإثبات العقلي لحاكمية الشعب في بحث المشروعية السياسية. وملخص هذا الاستدلال، الذي ذكره عبد الكريم سروش، بهذا الشكل:

المقدمة الأولى: إن القدرة بلا سيطرة خطرة، وإنْ كانت في يد فرد عادل (القدرة ـ بالقوة ـ تؤدي إلى الفساد).

المقدمة الثانية: إن السيطرة الذاتية على القدرة (وهي: التقوى، والعدالة، ليست كافية. إذاً للناس الحق في مراقبة القدرة.

المقدمة الثالثة: كل فرد له الحق في المراقبة (والعزل)، فبطريق أولى له الحق في الحكومة أيضاً.

النتيجة: للشعب الحق في الحاكمية (السياسية)[١٠].

ولاشك أن القبول بهذا الاستدلال يهدد نظرية النصب والانتخاب. إذا كانت الحاكمية حقاً للشعب فسوف لن تثبت الولاية بالنصب ولا بالانتخاب. وبعبارة أخرى: إذا كان هذا الاستدلال تاماً فلابد من حمل الروايات التي توهم النصب والانتخاب على وجه آخر.

وفي نفس الوقت فإنّ المقدمة الثالثة في الاستدلال المتقدم تواجه إشكالاً بأن يكون أحد الاحتمالات أن النصب (الولاية) والمراقبة (من الناس) بُيِّنت من قبل الله تعالى. وبناء على ذلك فلا دليل على أن المراقبة حق لكل فرد، وتكون له الحاكمية بطريق أولى. والاحتمال الآخر أن أصل الولاية مشروط بإرادة الناس (الرعية). وعلى ضوء ذلك فإنما تتحقق الولاية في حالة إقبال الناس. ولا شك أن رأي الناس مؤثّر حتى لغرض دوام الحكومة، فلو أرادوا يمكنهم عزل الحاكم. وعلى ضوء هذا الاحتمال ستكون ولاية الفقيه ـ حتى بشكل النصب (مشروطة برأي الناس) ـ قابلة للإثبات. ولا شك أن هذا الاحتمال يختلف عن الفرض المتقدم (حق الحاكمية السياسية للناس)[١١]. ومن الجدير بالذكر أننا لسنا هنا في صدد إثبات أو رد نظرية النصب والانتخاب، بل نريد فقط بشكل سلبي بيان عقم الاستدلال المتقدم الدال على المشروعية الشعبية (المشروعية المأخوذة من الشعب).

ج ـ إذا كان العقل (بما هو عقل) يحكم بحسن شيء أو قبحه فإنّ الشرع سيحكم به أيضاً، ومن باب الملازمة. فعلى سبيل المثال: يحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، والشرع أيضاً يؤيد ذلك. وربما يطرح هنا هذا السؤال: هل أن حكم العقل يقتصر على حسن العدل وقبح الظلم؟ ونظراً لسعة مفهوم العدل، وعدم جدوى حكم العقل في التشخيص الدقيق لمصاديقه، فهل أن حكم العقل (بما هو عقل) لا يفقد فاعليته؟ ربما أمكن القول في الإجابة عن هذا السؤال: إنّه لا يوجد دليل على انحصار حكم العقل بالمورد المذكور (حسن العدل وقبح الظلم). وعلى سبيل المثال: إن العقل (بما هو عقل) يحكم بقبح جميع القدرة لشخص واحد، وحسن مشاركة الناس في الجملة في الأمور السياسية. ولما كان الفقه والنصوص الدينية لم تأتِ بالجزئيات للحياة البشرية، ولما كانت بعض الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية قد أوكلت إلى العقل، فنحن لا

نجد دليلاً إلزامياً ـ بعد إثبات إمكان الرجوع إلى الأدلة الدينية ـ بعد الرجوع إلى الأدلة الروائية والوحيانية. وفي الحقيقة فإن الدين يرشدنا ـ هنا ـ إلى الإباحات الأصلية، ويستطيع الناس اختيار طريق بحسب عقلهم وذوقهم. ومن البديهي أن العقل هنا لا يمنع من استنباط الأحكام، ولا يكون مشمولاً لقاعدة الملازمة (ما حكم به العقل حكم به الشرع).

دنيوية الفقه وتاريخية الشريعة

القضية الثالثة: إن الفقه السياسي والاجتهاد معتبر في مجال الاجتماعيات أيضاً. ومن وجهة نظر بعض المتنورين الدينيين **أولاً**: لا يمكن تأسيس النظام بالفقه، ويمكن للفقه الإجابة عن بعض الأسئلة فقط[١٢]. **وثانياً**: الفقه علم تابع، دنيوي، ويبين الحلية، ويختص بالظواهر، وبأخلاق ضعيفة ومستهلك، وأقلّي، ومتأثر ببنية المجتمع، يتمحور على التكليف، وقائل بالمصالح الخفية[١٣]. وعلى هذا الأساس فإن علم فقه المعاملات دنيوي بالكامل، وتابع للعقل الجمعي، والمصالح الظاهرة. وهكذا أحكام سياسية واجتماعية يحدّها الزمان والمكان، وتقيدها شروط خاصة: «لم يبعث الأنبياء الإلهيون، ومنهم: نبي الإسلام، لتغيير مستوى الناس، ولا لتغيير مستوى معرفتهم، وقد قال المؤرِّخون والفقهاء: إن تسعة وتسعين بالمئة من أحكام الإسلام الاجتماعية أحكام إمضائية...، وهذا ما نقوله: إن هذه اللامساواة من عرضيات الإسلام، وناشئة من الظروف التي بُعث فيها النبي‘، ولا تعتبر من القيم الإنسانية المطلقة والمتعالية، ولهذا السبب يمكن أن تشملها الاجتهادات المعاصرة، وتترك محلها للأعراف والآداب والقيم الأخرى. وكما أنها تحفظ مقاصد الشارع»[١٤]. إذاً يلزمنا أولاً قبل الرجوع إلى القرآن والسنة مباشرة أن نتعرف على مقاصد الشريعة بالتفريق بين الذاتي والعرضي (الأحكام الزمانية والمكانية)[١٥].

ويوضح شبستري تاريخية النصوص ليس فقط بالهرمونيطيقيا، بل بفلسفة اللغة أيضاً. فإن اللغة تكونت من علائم (sings). والعلائم ـ على خلاف الأسطورة ـ أمر تجريبي يحكمه الزمان والمكان. ولما كانت اللغة لها هيئة زمانية ومكانية إذاً فالنص يغدو تاريخياً، أي إن للمفاهيم تاريخ ولادة وانتهاء[١٦].

وعلى ضوء كون أحكام الشريعة «أقلية» فليست الرسالة الأساسية للدين تقديم برنامج للحياة الدنيوية، وإنما أوكلت تلك الأمور إلى العقل البشري. ونظراً للتغير الدائم في

هذه القضايا لا يمكن أبداً جعل أحكام أبدية لها[١٧].

ولهذا السبب فالأصل الأولي عند مواجهة الشريعة وأحكامها هو التاريخية، وكونها أبدية استثناء، ويحتاج إلى دليل. ويعتقد سروش «أن الإسلام حركة تاريخية، وتاريخ مجسم لمهمة، والبسط التاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول...، فالنبي هو إنسان، وتجربته إنسانية، وأتباعه أيضاً بشر.

ويتولد من مواجهة تلك العناصر الإنسانية بالتدريج دين إنساني يصلح لبني البشر، والذي يمثل إجابة لوضعهم الحقيقي. وقد ظهر الإسلام وسط هذا التعامل، وكان تكوّنه تاريخياً تدريجياً، وتكوُّن القرآن بالتدريج استجابةً للحوادث، أي أن الأحداث الزمانية كان لها حصة في تكوين الدين الإسلامي»[١٨].

وبالرغم من أننا لا نتوقع من الفقه أن يكوّن لنا نظاماً، لكن ذلك لا يعني طرح الفقه جانباً في كافة الأمور الاجتماعية والسياسية، ولا تعني ضرورة إعادة النظر في المفروضات والمباني الفقهية عدم صلاحيته بشكل تام. وكذلك فإنّ الاهتمام بمقاصد الشريعة مؤشِّر على اعتبار الفقه، لا عدم اعتباره. والذين طرحوا فقه المقاصد، كالشاطبي، كانوا يرومون إصلاح هذا الحقل العلمي، ولم يقصدوا اقتلاعه من الأصل.

وما تقدم في القضية السابقة لا يعني التقدم التام والدائمي للفلسفة السياسية والأدلة ما وراء النصية على الفقه السياسي والأدلة النصيّة. الأصل ـ في الاجتهاد ـ هو دوام أحكام الشريعة. وعليه فالموارد التي تخصص بزمان أو مكان هي استثناء[١٩]. ولا يمكن للعقل أن يدرك بنحو قطعي ماهي الحكمة في حكم القصاص؟ وربما جعل الله تعالى في قصاص النفس مصلحة ثمرتها إحياء الحياة الاجتماعية: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلبَابِ﴾. ومن جهة أخرى فإن الدليل العقلي في أكثر الموارد له أحكام جدلية الطرفين. فالنزاع الطويل للشيوعيين والليبراليين على طول التاريخ كان من هذا القبيل. وكثيراً ما كان الرجوع إلى النصوص الوحيانية مفتاحاً للحل. وفي خصوص هذا المورد يبدو أن وجهة النظر الإسلامية هي نحو من محورية العدالة الاقتصادية مع أجواء سياسية مفتوحة. ويعتبر الشهيد مرتضى مطهري النظام المطلوب أشبه بالنظام الاشتراكي الديمقراطي[٢٠]. وربما كان مبنى هذه النظرية استحداث ظاهرة الرأسمالية، وآيات مثل: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧). وعلى هذا الأساس فإن قوت

الفقراء لابد أن يؤخذ من أموال الأغنياء؛ لأن علة فقرهم أعمال الأثرياء الاحتكارية. وإن الله سبحانه سيسأل الأغنياء عن أموالهم يوم القيامة: «إن الله فرض في أموال الأغنياء قوت الفقراء»، و«ما جاع فقير إلا بما متع به غني، والله تعالى سائلهم عن ذلك»[٢١]. وإذا كان الله تعالى يعلم أن الحقوق المالية الواجبة على الأثرياء لا تكفي للفقراء لزاد الله سبحانه على ما فرضه: «إن الله فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم»[٢٢]. وعليه فحيث لم يوجد دليل خاص معتبر ويقيني (في الأدلة غير الدينية) على امتناع الرجوع إلى النصوص المقدسة في الأحكام السياسية والاجتماعية فلا يمكن الاستغناء عن الرجوع إلى الفقه السياسي. والغرض من الفقه السياسي هنا اصطلاحه العام، الذي يشمل كافة الأجوبة والمفروضات والمسائل التي يعرضها الإسلام حول قضايا الحقوق الأساسية والمفاهيم السياسية والحقوق الدولية، أما مسألة تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد فهي مسألة لابد من بحثها في نفس الاجتهاد، وبملاحظة أساليبه وطرقه. والأحكام العقلية والقطعية في الفلسفة السياسية ليست من الوفرة بحيث تغنينا عن الرجوع إلى النصوص الدينية.

والآيات والروايات المتعلقة بالسياسة ليست بذلك المقدار من القلة في الكتاب والسنة، بحيث يمكن غضّ الطرف عنها. وتستطيع المناهج الجديدة أن تُحدث تحولاً في الفقه، أما المستقلات العقلية الموجودة في الفقه السياسي عند الشيعة فليس لها أثر خاص. وعليه فلغرض التحول في مجال الفكر الاجتماعي والفلسفة السياسية نحتاج إلى إحياء العقل. «يعتقد بعض علماء الشيعة المتأخرين أن العقل مصدر بالقوة في الفقه الشيعي، بمعنى أنه بالرغم من أن العقل، وعلى أساس ضوابط علم أصول الفقه، يستطيع بمفرده أن يكشف الحكم الشرعي، ويرشدنا إلى الأحكام والتكاليف الدينية، إلا أن ذلك لم يحصل في الواقع ولو في مورد واحد»[٢٣]. والحاصل أن كل ما قيل حول الفقه من قبل هؤلاء المجدِّدين يثبت ضرورة إصلاح وإنتاجية أوفر للفقه، لا عدم جدواه وتركه جانباً.

التجديد الديني والانتقال من المعاملات إلى العبادات

القضية الرابعة: إن تأملات المتنوِّرين لم تقتصر على الاجتماعيات، وإنما سرَتْ إلى العباديات أيضاً. وفي هذا الإطار فقد أشكل على تقليد الأعلم[٢٤] بنحوٍ ما، وانتهى الأمر

بالتشكيك في أصل التقليد للمجتهدين في كافة المسائل، بل واعتقد البعض أن اليوغا ورياضيات الهنود الحمر تصلح بديلاً عن العبادات الشرعية أو مكملاً لها. والحقيقة أن تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد ليس بنسبة واحدة في بابي العبادات والمعاملات. ففي باب العبادات؛ وبسبب عجز العقل البشري عن إدراك ملاكات الأحكام، سوف لن يكون للزمان والمكان تأثير حقيقي؛ أما في باب المعاملات **فأولاً**: إنّ تعيين الموضوع موكولٌ للعرف؛ وثانياً: إن أكثر مصاديق المعاملات إمضائية، وليست تأسيسية. لقد وضع الشارع المقدس العبادات، كالصلاة، بكيفية خاصة؛ لحِكَم خاصة ليست عللها ومناطاتها بأيدينا. ويتساوى مكلفو اليوم مع المكلفين في صدر الإسلام في تلك الحِكَم، أو نفرض على الأقل بأن الأصل هو هكذا أمر. تنطوي العباديات على علاقة الإنسان بالله تعالى، وقلما تتأثر تلك العلاقة ذات الطرفين بالزمان والمكان، وبالمصاديق، والاقتضاءات المختلفة. وعلى العكس من ذلك فإن المعاملات، التي تكون إمضائية في الغالب، وكانت موجودة أيضاً قبل الإسلام؛ تتأثر بقوة وفقاً لاقتضاءات الزمان والمكان. ولا تنافي بين إمضائية المعاملات وتحديدها من قبل الشارع، علماً أن احتمال التعرف عل مناطات الأحكام في المعاملات أقوى بكثير منه في العبادات[٢٥].

التجديد والأسلمة

القضية الخامسة: إن الأسلمة إنما تصح في المفروضات (القبليات) فقط. والأسلمة هي محور مشروع الإسلام السياسي، وإنْ كان هناك أشخاص ـ كالتقليديين ـ يقولون بمشروع الأسلمة، لكنهم لا يشغلون موضعاً في الحوار الإسلامي. ومن وجهة نظر عبد الكريم سروش فإن «كل ما له ذات وماهية في نفسه لا يكون بذاته دينياً، لأن الشيء لا تكون له ذاتان وماهيتان. لذلك لا يمكن ـ مثلاً ـ أن يكون علم الاجتماع دينياً بذاته، أو أن تكون الفلسفة بذاتها إسلامية أو مسيحية. كما أنه لا يمكن أن تكون الحكومة بذاتها دينية، إلا بالعرض وفي مقام الوجود الخارجي. وهل يقول العلمانيون غير ذلك؟»[٢٦].

وإذا أردنا تعدية هذا البحث إلى حقوق الإنسان أيضاً فيمكن القول: إنه لا يمكن أن تكون لدينا حقوق إنسان دينية أيضاً، إلا بلحاظ الوجود الخارجي، أو بطريق المجاز. وهذا ما يقبله العلمانيون. لكن ربما يمكن القول: إن هذه الأمور لكي تتصف بأنها

«دينية» فلا يشترط أن تكون ذات الحكومة وأمثالها متحدة مع الدين، بل يكفي اتحادهما في مقام التحقق والوجود الخارجي، وهذا لا يجعل الاتصاف مجازاً أو بالعرض. وبالإضافة إلى ذلك فليس من المهم بالنسبة لنا أن تكون لحقوق الإنسان، أو للأخلاق، ذات مستقلة أو لا، المهم أن يكون للدين بذاته نحو ارتباط بالأخلاق (وحقوق الإنسان). وليس البحث عن اتصاف هذه الأمور بكونها دينية، بل المسألة هي أنه هل يوجد في الدين الإلهي دستور أو أمر حول تلك المسائل أم لا؟[٢٧].

وعلى أساس نظرية التلفيق فإن معنىً خاصاً من الأسلمة هو المقصود، ويصح اتصاف الفلسفة السياسية بقيد «إسلامية» بلحاظ المفروضات (القبليات)[٢٨]. كما أن حقوق الإنسان يمكن إغناؤها عن طريق التعاليم الدينية. وقد بحث الكاتب في مقالة منفصلة إمكان إغناء حقوق الإنسان الليبرالية الهزيلة. وتتأتى سعة (وضخامة) حقوق الإنسان الدينية من حيث إن حقوق الإنسان الليبرالية النحيفة والأقليّة يمكن إغناؤها بواسطة الدين الإسلامي، كما أن الاجتماعيين يعتقدون أن حقوق الإنسان والأخلاق الليبرالية تتسع (وتتضخم) من خلال التقاليد والثقافة والدين الإسلامي. إن حقوق الإنسان النحيفة عامة وشاملة، بينما تكون حقوق الإنسان الدينية (حقوق الإنسان من وجهة نظر الدين) حجة على مَنْ يعتقد بها. وفي نفس الوقت فإن حقوق الإنسان النحيفة تعتمد على المباني والأخلاق الأقلية، وتحتاج لكي تتسع إلى مصدر وحياني. وبالرغم من أن حقوق الإنسان حقوق للإنسان بما هو إنسان، لكن يمكن أن يكون كاشفها هو الإنسان المنقطع عن الوحي أو المصادر الوحيانية؛ وذلك بافتراض أن «حقوق الإنسان الإسلامية»، ليس أمراً متناقضاً[٢٩]. إن الأدلة النصيّة والأدلة ما وراء النصية تتعامل فيما بينها في إطار الدين، وتتكفل الجمع بين حقوق الإنسان على مستويين: حقوق الإنسان الأقلية أو النحيفة، التي تستعمل في علاقات أفراد مجتمع واحد، وفي علاقات الدول بشكل علمي؛ وحقوق الإنسان الأكثرية أو المتضخمة (المتسعة)، التي تستند إلى الحقوق والفلسفة الدينية، والمعيار الذي تسعى الدولة الإسلامية لتحقيقه في مجال السياسة الخارجية والسياسة الداخلية. ويبدو أن للدين القدرة على تبيين حقوق أوسع (أضخم) من الحقوق المبنية على الأصول الليبرالية. ونظراً للمستويين المذكورين من الحقوق تجمع الدولة الدينية (الإسلامية) بين أصلي الواقعية والمبدأية.

فمع اهتمامها بالمبادئ الدينية تنظر إلى أصل (التكليف بالمقدور) بشكل واقعي[٣٠]. ويبدو تفاوت هذا الكلام واضحاً عند المقارنة بمدعى الفقهاء التقليديين في مسألة حقوق الإنسان؛ لأن الكاتب يستعين بالدين في إطار تعميق وإغناء حقوق الإنسان، بدون إنكار حقوق الإنسان المعاصر أو حق الآخرين في التعريف بحقوق الإنسان، بينما يلخّص ادعاء التقليديين بثلاث قضايا:

أ. إلغاء حق الآخرين في التعريف بحقوق الإنسان وتعيينها.

ب ـ رفض النظام الدولي لحقوق الإنسان المعاصر، المدوّن في الوثائق المعروفة دولياً.

ج ـ عرض حقوق الإنسان الخاصة تحت عنوان حقوق الإنسان الإسلامية، وادعاء قدمها وأفضليتها، وربما تفرّدها[٣١].

ليس للأحكام الفقهية والنصوص الدينية نفس المقدار في الأبواب المختلفة والفروع المختلفة للعلوم الإنسانية. وربما كانت وفرة الأحكام الفقهية في فروع العلوم الإنسانية بهذا الترتيب: الحقوق، الاقتصاد، السياسة، الإدارة، وعلم الاجتماع. بذلك ربما نجد أحكاماً فقهية في العلوم السياسية أقل مما هي في الاقتصاد، رغم أن الفقه السياسي أوسع (وأضخم)، وبحاجة إلى باثولوجيا، إلا أنه لم يفقد اعتباره.

والمحصل: لقد كان لمشروع التجديد الديني إنجازات مهمة في إطار الجمع بين التراث والتجديد. ومن أهم نقاط قوة المجدِّدين الدينيين أنهم استطاعوا أن يقدموا قراءة للدين تتماشى مع إنجازات الإنسان المعاصر. ومن جهة أخرى، ومن منظار منهجي، فإنّ هذا الاتجاه يواجه تحدي الإبهام في تقييم الأدلة النصية وما وراء النصية.

إن طرح الأدلة النصية في بعض القراءات لا يؤدي إلى إقصاء الفقه (أو الفقه السياسي). ويبدو أن الأدلة ما وراء النصية، وإن كانت متقدمة بلحاظ منطقي على الأدلة النصيّة، لكن بسبب إبهام أحكام العقل في بعض المجالات، أو بسبب كون بعض الاستدلالات جدلية الطرفين في بعض الحالات، فكثيراً ما فتح الباب للاستعانة بالأدلة النصيّة (القرآن والسنة). وتعتبر نظرية التلفيق بديلاً مناسباً من النظريات المطروحة من قبل الاتجاه التجديدي، والتي ربما ميزت ـ بنحو خال من الإبهام ـ العلاقة بين الأدلة النصية والأدلة ما وراء النصية، واعترفت بمنزلة الفقه والفقه السياسي في هذا المضمار. وكان الفرض الذي قامت عليه نظرية التلفيق هو التعامل بين الأدلة الوحيانية والأدلة العقلية،

وكونها مكملة لبعضها. وتتكفل نظرية التلفيق حل إحدى الإشكاليات المنهجية لمشروع التجديد الديني.

الهوامش

(١) راجع: سيد صادق حقيقت، توزيع قدرت در أنديشه سياسي شيعه، طهران، هستى نما: ١٣٨١هـ ش؛ مسؤوليت هاي فراملي در سياست خارجي دولت إسلامى، طهران، مركز تحقيقات إستراتيژيك ١٣٧٦هـ ش؛ أهداف وأصول سياست خارجى دولت إسلامى، قم، پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامى ١٣٨٥هـ ش؛ مبانى نظرى حقوق بشر: نسبت سنجى أدلة برون ديني ودرون ديني، مبانى نظري حقوق بشر، مركز حقوق بشر، دانشگاه مفيد ١٣٨٤هـ ش؛ در باب سنجى دين ودموكراسي سروش أنديشه، السنة الثانية، العدد ٧ و٨ (زمستان ١٣٨٧هـ ش)، وفي: محمد باقر خرم شاد (بعناية)، مردم سالارى دينى، ج١، طهران، نشر معارف، ١٣٨٥هـ ش.

(٢) سروش، في: محمد بسته نگار، (بحث وتدوين) حقوق بشر أز منظر أنديشمندان: ٢٨١ ـ ٢٨٢، طهران، شركت سهامى انتشار، ١٣٨٠هـ ش.

(٣) مثل: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾. وكالروايات التي يستدل بها السلفيون لإثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة.

(٤) راجع: حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٩: ٤٠٩ ـ ٤١٥، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩.

(٥) مهدى حائري يزدي، حكمت وحكومت: ١٦٥ ـ ١٦٦، لندن، شاوي، ١٩٩٥م.

(٦) راجع: حقيقت، «نگاهى به فلسفه سياسي در إسلام»، مجله حكومت إسلامى، العدد ٢ (شتاء ١٣٧٥هـ ش): ٩.

(٧) صادق لاريجاني، دين ودنيا (٢)، مجلة حكومت إسلامى، العدد ٦ (شتاء ١٣٧٦هـ ش): ٧٤ ـ ٧٥.

(٨) حقيقت، المصدر السابق.

(٩) لاريجاني، المصدر السابق.

(١٠) عبد الكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت ديني، مجلة كيان، العدد ٣٢.

(١١) سيد صادق حقيقت، توزيع قدرت در أنديشه سياسى شيعه، طهران، هستى نما، ١٣٨١هـ ش.

(١٢) محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت: ٥٢ ـ ٦٢، طهران، طرح نو، ١٣٧٥هـ ش.

(١٣) عبد الكريم سروش، فقه در ترازو، كيان، العدد ٤٦، ١٣٧٥هـ ش.

(١٤) سروش في: محمد بسته نگار، المصدر السابق: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(١٥) محمد مجتهد شبسترى، نقدي بر قرائت رسمى أز دين، بحرانها، چالشها، و راه حل ها: ٢٦٦ ـ ٢٧١، طهران، طرح نور ١٣٧٩هـ ش.

(١٦) محمد مجتهد شبستري، مباني فلسفي تاريخمندي نصوص، كلمة ألقيت في مؤسسة (جامعه ديني)، ١٣٨١/١٢/٤هـ ش.

(١٧) محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين، المصدر السابق: ١٧٠ ـ ١٧٨.

(١٨) عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوى: ١٩ ـ ٢٠، طهران، صراط، ١٣٧٨هـ ش.

(١٩) سيد صادق حقيقت، «استنباط وزمان ومكان»، در: اجتهاد وزمان ومكان، ج٣، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار إمام خميني، ١٣٧٤هـ ش.

(٢٠) مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب إسلامى: ١٥٦ ـ ١٥٧، قم، صدرا، بلا تاريخ.

(٢١) وسائل الشيعة ٦: ١٦.

(٢٢) نفس المصدر، باب ما تجب فيه الزكاة، ح٢.

(٢٣) حسين مدرسي طباطبائي، مقدمه بر فقه شيعه: ١٢، ترجمه إلى الفارسية: محمد آصف فكرت، مشهد، پژوهش هاى إسلامي، ١٣٦٨هـ ش.

(٢٤) عبد الكريم سروش، مجله إحياء، العدد ٥.

(٢٥) حقيقت، المصدر السابق.

(٢٦) عبد الكريم سروش، مدارا و مديريت: ٤٣٨ ـ ٤٣٩، طهران، صراط، ١٣٧٦هـ ش.

(٢٧) راجع: صادق لاريجاني، دين و دنيا، مجله حكومت إسلامى، العدد ٦، شتاء ١٣٧٦هـ ش: ٥٧ ـ ٥٩.

(٢٨) صادق حقيقت، «حقوق بشر إسلامي: شرايط إمكان وامتناع»، حقوق بشر و گفتگويى تمدنها: ٩١ ـ ١٠٢، قم، دانشگاه مفيد، ١٣٨٢هـ ش.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) سيد صادق حقيقت: «إسلام وحقوق بشر نحيف وفربه»، مؤتمر «دين وحقوق بشر»، دانشگاه مفيد، ١٣٧٦هـ ش.

(٣١) محمد حبيبى مجنده، حقوق عليه حقوق، «نقدي كوتاه بر رويكردى إسلامى به حقوق بشر»: ٣٠٣، مبانى نظرى حقوق بشر، مركز حقوق بشر دانشگاه مفيد، ١٣٨٤هـ ش.

العلاقات الاجتماعية

بين إيران والعثمانيين في العصر الصفوي

د. أبو الفضل عابديني (*)

مقدمة

في السنين الأولى من القرن العاشر الهجري، الموافق للقرن السابع عشر الميلادي، وقع تطوران مهمّان قُدِّر لهما بعد فترة طويلة أن يؤثِّرا تأثيراً كبيراً وواسعاً في تكامل الدولة والمجتمع العثماني: **أحد هذين التطورَيْن المهمَّيْن:** وصول الدولة الصفوية الشيعية إلى سدّة الحكم في إيران؛ **والآخر:** فتح الدول الغربية على يد الدولة العثمانية. وحتى بعد وصول الإمبراطورية العثمانية إلى أوجها، واستقلالها سياسياً، بقيت متأثِّرة بالثقافة التركية والإيرانية، التي مركزها الأصلي إيران وآسيا المركزية.

تحظى العلاقات الاجتماعية بين الشعبين الإيراني والعثماني بأهمية خاصّة على مستوى العلاقات المذهبية القديمة، الأدبية، العرفانية، والاجتماعية. فقد لَعِبَت هذه الأمور دوراً هاماً في استحكام العلاقة بين الشعبين الجارَيْن المُسلمَيْن. ورغم أن هذه العلاقات تتعرّض في بعض الأحيان لأزمات خفيفة لكنّها لم تنقطع أبداً. ويمكن القول: إن العلاقات الاجتماعية والثقافية لم تنقطع أصلاً بين الشعبين حتى في أوج الأزمات العسكرية والسياسية التي كانت تقع بين الدولتين؛ وذلك للجذور الوجدانية للعلاقات التاريخية بين الشعبين، التي لم ولن تنقطع أبداً، ولا زالت على حالتها الطبيعية الهادئة.

إن أكثر المعاهدات التي أُبرمت بين الدولتين كانت تؤكّد على مسألة أمن الطرق؛ من أجل تأمين الذهاب والإياب للناس. وعُقدت معاهدة صلح بين الشاه طهماسب الأول والسلطان العثماني، وجاء في بنودها: أن تكون العلاقات السياسية دائمة بين

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية، في جامعة طهران.

الدولتين؛ وتكون هنالك تسهيلات للزائرين الإيرانيين في أراضي الدولة العثمانية[١].

يكتب المؤلِّف جهانكشاي نادري: «أحد بنود رسالة السلام التي أرسلها نادرشاه من (دشت مغان) إلى السلطان العثماني هو: إن الحجّاج الإيرانيين يسافرون كل عام عن طريق الشام إلى بيت الله الحرام، وهو طريق طويل، وإن المسؤولين في مصر والشام يضعون الجِمال تحت تصرُّف العارفين بالطريق؛ لكي يوصلوا حجاجهم الى الكعبة المشرفة بسرعة...»[٢].

إن أحد العوامل المهمة في العلاقات الاجتماعية والثقافية بين البلدَيْن الجارَيْن هو هجرة جماعات من الناس بين الدولتين، حيث كان مهاجرو إحدى الدولتين يعيشون ضمن أراضي البلد الآخر. يعتقد لويس أن العثمانيين قد اتّكأوا على المهاجرين الإيرانيين، وكتب في ذلك يقول: «...السلاجقة، ومن بعدهم العثمانيون، لا زالوا تابعين وتلاميذ لمذهب الشرق في إدارة أمور الدولة والمؤسسات، في الفقه والكلام، وفي الأدبيات والفن، وكذلك اعتمدوا كثيراً على المهاجرين الذين جاؤوا من الشرق، حيث كانوا يديرون مؤسسات الدولة...»[٣].

أشار بعض المحققين إلى الثروة الكبيرة التي يمتلكها السلاطين العثمانيين، وقالوا: إنها كانت سبباً آخر في هجرة بعض الجماعات الاجتماعية والعلماء والأدباء إلى ذلك البلد. كتب مؤلِّف كتاب «روابط إيران وعثماني» (العلاقات الإيرانية العثمانية): «...الثروة الواسعة للسلاطين العثمانيين، وتسلطهم على مناطق واسعة جداً من الدول الإسلامية، جعل بلاطهم مركزاً لاجتماع الكثير من العلماء اللامعين والأدباء من شتى أنحاء العالم. ومجموعة كبيرة من أولئك العلماء قد هاجروا من إيران منذ العهد الصفوي وما بعده...، وبقوا في أزمنة مختلفة في الدولة العثمانية، وألّفوا هناك الكثير من الكتب باللغة العربية والفارسية...»[٤].

إن العلاقات الاجتماعية بين إيران والعثمانيين طويلة، وتحظى بأهمية خاصّة، ورغم بعض التوترات التي تحصل بين البلدين من حين لآخر فإن العلاقات لم تتقطع بينهما بشكل كلي أبداً. ويعتبر بعض المحققين المعاصرين أن الدين الإسلامي المبين هو أحد العوامل المهمة في الارتباط الوثيق بين الشعبين ثقافياً واجتماعياً، يقول: «صحيح أن هناك علاقات اجتماعية وثقافية بين الشعبين ترجع إلى قرون متمادية في القِدَم، لكن العامل

الأصلي في ذلك هو الاعتقاد المشترك بين الشعبين بتعاليم الإسلام، حيث إن تأثيره يبدو واضحاً في العرف والعادات الاجتماعية والتقليدية لدى الشعبين»[٥].

دلائل الهجرة القومية بين الشعبين

١ـ الإيرانيون يهاجرون إلى آسيا الصغرى

هاجر الإيرانيون من بلادهم عدّة مرّات في طول التاريخ، حيث التجأ الكثير منهم إلى الدول الأخرى؛ بسبب الظلم والعدوان الواقع عليهم. ففي الهجمة العربية التجأ العديد من الإيرانيين إلى الهند، وقد كانوا قبل ذلك يعانون من الظلم في العهد الساساني، حيث التجأ الكثير منهم إلى آسيا الصغرى إثر ظلم الموبذان الزرادشتي للمانوية والمزدكية، ثم هجوم العرب، وبعدها قتل الخرّميون والفِرَق الأخرى على يد العباسيين، ويرجع نفوذ الفكر المانَوي في الغرب إلى هجرة المانَويين إليهم[٦].

وكان هناك طريق قريب للهجرة، فآسيا الصغرى المجاورة لإيران، رغم أنها كانت عامرة وخضراء نضرة، لكن لم يكن فيها سكان كثيرون، ممّا ساعد وشجّع الإيرانيين أن يسكنوها؛ لأنها المكان المناسب لهم. أضِفْ إلى ذلك عدم وجود جبال مرتفعة في الحدود الفاصلة بين الطرفين تمنع من تبادل الزيارات بينهما. وهذه المناطق خارجة عن سلطة الروم منذ زمان الساسانيين وحروب الروم وإيران. وسكان هذه المناطق هم من الأرمن والأكراد، ومن المحتمل أن يكون هناك أيضاً مجموعات من الإيرانيين.

وبعد انهيار سور الروم المسيحي، الذي هدمه آلب إرسلان بمناسبة فتح ملاذغرد (٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، انحدر سيل من الإيرانيين يصاحبهم السلاجقة إلى آسيا الصغرى[٧]. وأخذ الإيرانيون بالتوجّه إلى الروم أفواجاً أفواجاً، من عسكريين ومدنيين وتجّار. «وكان من نتائج فتح حكومة ملاذغرد تأسيس حكومة تركية في آسيا الصغرى، وهجرة المسلمين الأتراك إلى الأناضول»[٨].

ونشاهد في بعض الرسائل الكثير من أسماء الأماكن وقد جاء إلى جانبها أسماء أماكن أثرية على لسان أهلها القدماء (الهايتيين، واليونانيين)، أمثال: إسطنبول، الأناضول، بركام، والأسماء الفارسية مثل: (نيكده، آب بند، آب گرم، بندماهي وچشمه)[٩].

إن أكثر الوزراء ورجالات الدولة كانوا من الإيرانيين، من قبيل: الوزير، الحاجب، المنشي، المستوفي، القاضي، الواعظ، والمدرّس. وكل واحد منهم ينتسب إلى مدينة من مدن إيران، مثل: الإصفهاني، التبريزي، الخراساني، الرازي، القزويني، الهمداني، النخجواني، الخوئي، والمرندي...

ولا تزال أسماء المعماريين شاخصة للعيان على الكثير من المباني الأثرية القديمة هناك. وقد بقيت آثار الفنانين الإيرانيين المبدعين قائمة حتى أوائل العصر العثماني، حينما كانت (بورسا) هي العاصمة. ويمكن قراءة العبارة التالية على أجمل مسجد في المدينة، المسمّى مسجد سبز: عمل أساتذة تبريز (عمل أستادان تبريزي)؛ ونشاهد أعلى المحراب في مسجد آخر هذه العبارة: عمل الأستاذ محمد الأصفهاني (عمل أستاد محمد أصفهاني)[10].

وقد هاجر إلى هذه المناطق مجموعات مهمّة معروفة، ونقلوا معهم الأفكار والآداب والتقاليد الإيرانية، وأهمها: (الفتيان؛ والدراويش)، الذين يشكلون الطبقة المحرومة والدنيا في المجتمع، وكان الكثير منهم يعيش في البلاط الرومي.

الفتيان أو الأذكياء في آسيا الصغرى كانوا يسمُّونهم (أخي ها)، أي الإخوة، وكأنّ الجذور الإيرانية بين جوانحهم. وبعد ذلك اختلطت الفتوّة مع الصوفية، وكتبوا فصولاً خاصّةً في كتب الصوفيّة حول أصول الفتوّة، ونقلوا حولها حكايات متعددة.

الدراويش يسمُّونهم في روما (الجواليق)، أي أصحاب الثياب الرثّة. ورغم أن منشأ هذه الطريقة لم يُقطع بأصله، لكن المحققين ينسبون هذه الطريقة إلى الإيرانيين، حتى أنّهم يسمّون اللباس الذي يلبسه هؤلاء الدراويش (جامه إيرانيان ومغان)، أي لباس الإيرانيين ورجال الدين الزرادشتيين[11]. وتشير بعض القرائن إلى أن أصل هؤلاء الدراويش الذين وفدوا إلى روما يعود إلى خراسان أو ما وراء جَيحون.

وكان لهجرة العوائل المثقّفة وأصحاب العلم والفضيلة من إيران إلى آسيا الصغرى الأثر الكبير في توثيق العلاقات الثقافية والاجتماعية بين الشعبين. ويكتب مؤلف كتاب (بزم ورزم)، أي الحفل والقتال: «... أحد العوامل المهمة في نشر اللغة الفارسية والثقافة الإيرانية في آسيا الصغرى يعود إلى هجرة العوائل الإيرانية المعروفة بالفضل والعلم إلى هذه المنطقة، أمثال: بهاء الدين سلطان العلماء والد مولانا، نجم الدين الرازي (دايه)، أوحد الدين الكرماني، فخر الدين العراقي، سراج الدين الأرموي، سيف الدين الفراغاني،

ناصر الدين ابن بي بي، و.... الأمان والجو العلمي السائد في بلاد الروم في القرن السابع ساعد علماء العالم الإسلامي في الإبداع في مجال الثقافة، والعرفان، والأدب. والتأليفات الفارسية في العلم والأدب، وبالأخص تصنيف كتاب (مثنوي معنوي)، ووجود الطريقة المولوية، أدّت إلى الميل نحو نشر الثقافة واللغة الفارسية هناك...»[١٢].

الهجرة في زمن التتار وما بعده

في زمن المغول؛ ونتيجة للوضع الأمني غير المستقر والهرج والمرج، اضطرّت طبقات مختلفة من الشعب الإيراني للهجرة إلى ديار آسيا الوسطى؛ لأن العيش في إيران بات غير ممكن؛ نتيجة لما أصابها من دمار وخراب، بحيث لم تعد صالحة للعيش فيها.

إن انضمام آسيا الصغرى إلى إمبراطورية التتار، ووجود جماعات مختلفة من الإيرانيين في المناطق المختلفة من البلاد، كان سبباً لعدم إحساس الإيرانيين بالغربة هناك، ممّا أدّى إلى زيادة الرغبة في الهجرة إلى الروم. وكان من بين المهاجرين مجموعة من الصوفيين الذين ديدَنهم السفر.

بدأ أوائل القرن السابع الهجري المصادف للقرن الرابع عشر الميلادي، نقل الناس المهاجرين من مناطق مركز الأناضول إلى المناطق النائية، وذلك عند نهاية عمر الدولة السلجوقية. فالذين كانوا يذهبون إلى المناطق الحدودية لم يكونوا فقط أهل الطرق الباطنية، بل كان المتصدّون السلاجقة، الذين واجهوا عدم اعتناء المغول بهم، ضمن المهاجرين أيضاً، وكذلك أهل المدن والقرى الذين لم يتحملوا عبء الضرائب الثقيلة التي فرضها المغول عليهم، أضِفْ إلى ذلك القبائل الرحّل الذين صاروا يخافون الغارات ونهب قطعانهم من المواشي، وكذلك الشيوخ والدراويش الذين كان لهم نفوذٌ كبيرٌ بين الناس. كل أولئك كانوا من جملة المهاجرين[١٣].

يقول مؤلِّف كتاب (تاريخ عالم آراي عباسي): «...اضطر الكثير من الإيرانيين، من أهل العلم والفقهاء والروحانيين، للهجرة إلى الدولة العثمانية أو الهند. وقد استمرت هذه الهجرة حتى عهد الملك عباس. وفي المقابل كان هناك هجرة أيضاً من الدولة العثمانية إلى إيران، حيث هاجر الكثير من المقاتلين الأتراك ورؤساء العشائر العثمانية الذين كانوا مكبوتين هناك. ومن ضمن أولئك المهاجرين مجموعة من رجال الدين الشيعة. فقد

قام السلاطين العثمانيون بقتلٍ عام للشيعة، ففي رواية تقول: إن أكثر من ٤٠ ألف شيعي قَتَلَته السلطة العثمانية آنذاك، وصار الشيعة والروافض بحكم الملاحدة، وصار الصوفية بحكم أهل الضلال...»[١٤].

قرّر السلطان سليم؛ ومن أجل رفع خطر النفوذ الشيعي، أن يقاتلهم، فأخذ فتوى بذلك من شيخ الإسلام في ضرورة مقاتلة الشيعة، فقتل الكثير من شيعة الأناضول؛ استناداً إلى هذه الفتوى، وقيل: إن عددهم ٤٠ ألف شيعي. وكتب أبو الفضل بن إدريس البدليسي، صاحب كتاب «هشت بهشت» (ثمان جنّات)، حول هؤلاء الأربعين ألف شيعي شعراً، فقال:

«فرستاد سلطان دارا رسوم دبيران دانا به هر مرز وبوم...»[١٥]

أرسل السلطان سليم بعد انتصاره في حرب جالدران (٢٠ رجب عام ٩٢٠هـ) مجموعة من الشعراء والكتّاب والفنّانين الإيرانيين إلى إسطنبول. وكتب المرحوم نصر الله فلسفي حول هذا الموضوع: «أرسل مجموعة من الفنانين والصنّاع الإيرانيين من تبريز إلى إسطنبول، فانتخب الشاعر والرسّام والكاتب والصائغ وحائك السجاد والصحّاف وأمثالهم، وهم أربعون ألف شخص على اختلاف الروايات، وأرسلهم مع مجموعة من التجار والمقتدرين الذين بلغ عددهم ألف عائلة، ترافقهم مجموعة من الجنود الأتراك، وكان ذلك يوم ٢٢ من شهر رجب إلى إسطنبول...»[١٦].

حسين بن عبد الله الشرواني من جملة الذين صاروا تحت سلطة العثمانيين بعد أن أمسك الصفويون زمام الأمور. وكان مقيماً في مدينة ماردين. وحسب ما جاء في ما كتبه عن نفسه[١٧] أنه دوّن رسالتين في هذه المدينة: (رساله عدليه)؛ ورسالة (الأحكام الدينية في تكفير قزلباش) ـ وقزلباش هي فرقة عسكرية في العهد الصفوي ـ، ووجّه الاتهامات الكثيرة في كلتا الرسالتين إلى قزلباش، وبالأخص الملوك الصفويين. وأوجب على كافة المسلمين جهاد الصفويين. وكتب حول طائفة قزلباش: «مع أنهم يلقون المصاحف في التنور يحرقونها، وبالقاذورات يلوثونها ـ نعوذ بالله ـ، ويضعونها تحت أقدامهم، ويهينونها كل الإهانة»[١٨]. وقال: إن القزلباش كفّار ومشركون: «فحينئذ من قتل واحداً من هذه الطائفة الملعونة المشركة فكأنما قتل وغزا سبعين نفراً من أهل الحرب، بل أكثر»[١٩]، أي مَنْ قتل واحداً من الرافضة كمَنْ غزا سبعين مرة.

كتب مؤلِّف التاريخ العثماني حول هجرة الخطّاطين إلى الدولة العثمانية: «...علاوة على مذهب الشيخ حمد الله [الذي هو بارع بشكل خاص بخط الثلث والنسخ] هناك مذهب آخر أوجد خط التعليق، حيث جاؤوا به من آذربيجان إيران إلى إسطنبول. وعبد الوحيد المشهدي، أحد تلاميذ سلطان علي، كان أحد هؤلاء الخطاطين الذي حظي بحماية السلطان سليمان القانوني، وبقي في إسطنبول»[٢٠].

٢ـ هجرة الأتراك الأناضوليين إلى إيران

يُعَدّ تشكيل الدولة الصفوية من أهم الحوادث المهمة في تاريخ الإسلام. والنتيجة المهمة لهذه الحادثة وجود مركزية جديدة في العالم الإسلامي، مركزها إيران. ووُجدت تحت اسم (مذهب التشيع). والنقطة المهمة والأصلية في هذا الموضوع هي مجيء شيعة الأناضول إلى إيران.

إن السياسة الخشنة التي اتّبعتها الدولة العثمانية، والهجوم على العلويين، لم تكن سياسة صحيحة؛ لأن الاستمرار بهذه الطريقة يمكن أن يحوّل الكثير من مناطق الأناضول إلى أراضٍ ميّتة وخالية من سكانها اقتصادياً وعسكرياً، ومن ناحية أخرى فإن الكثير من العلويين كانوا منخرطين في السلك العسكري العثماني، بحيث إن بعض الثورات التي قام بها العلويون ضد العثمانيين في القرن السادس عشر الميلادي بسبب عدم وجود العدالة في المجتمع، دعَت أهل السنة أن يثوروا مع الشيعة ضد الحاكم العثماني، ممّا أجبرهم على الهجرة إلى إيران. وقد قامت الدولة العثمانية بمجازاة (قزلباش)؛ بسبب نشاطاتهم السياسية. يكتب فاروق سومر: إن كمال باشا زاده كتب في شعر حماسي بمناسبة هجرة الأتراك الأناضوليين الرحّل، وتشكيل الدولة الصفوية:

تركلر ترك اندیلر دیارلرین   یوق باهایا ساتدیلر داوارلرین

يعني: (الأتراك باعوا مواشيهم بحجّة واهية، وتركوا ديارهم..)[٢١].

وكتب أحمد ياقي: «إيران مأوى الهاربين من ظلم السلاطين العثمانيين. الشيعة انتفضوا في آخر سنة من سلطنة بايزيد الثاني، فقمعهم السلطان سليم، حيث بدأ باتّباع سياسة العنف ضدّ الشيعة الساكنين في الدولة العثمانية، وفرّقهم في شتّى مناطق أوروبا»[٢٢].

إن أحد أهم العوامل التي أدّت إلى انضمام الأتراك للطريقة الصفوية هو الشيخ جنيد، حيث تخاصم مع عمّه الشيخ جعفر من أجل الوصول إلى مقام (الشيخ)، وبسبب عدم توفيقه في الوصول إلى هذا المنصب اضطرّ إلى مغادرة أردبيل صوب الأناضول، حاله حال كثير من الإيرانيين. وجد الشيخ جنيد أرضية مناسبة وغير متوقعة في الأناضول. فبينما كان يتجول بين القبائل الرحّل والمزارعين واجه الكثير من أفراد الشيعة، أو الذين لهم استعداد لتقبّل المذهب الشيعي. أدّت بلاغة الشيخ ولياقته إلى اجتماع الكثير من الرحّل والمزارعين حوله، بحيث استطاع أن يشكّل من هؤلاء أكثر من خمسة أو عشرة آلاف مقاتلاً مسلّحاً. وذهب الشيخ مع هؤلاء المسلّحين إلى أوزون حسن حاكم آق قوينلو، واستقبله حسن استقبالاً حاراً، حتى أنه زوّجَه أخته خديجة بيكم. بعد ذلك رجع الشيخ مع مريديه إلى أردبيل، بعد أن قضّى فترة في الأناضول، وبعد الشيخ جنيد وصل الشيخ حيدر بسهولة إلى مقام (الشيخ)، وأمضى الشيخ أوائل عمره في الأناضول من أجل تطوير تنظيماته هناك.

كان لبعض مريدي الشيخ في الأناضول استعداد ذهني واسع، فبعد أن أُدخلوا دورات خاصّة لتطوّر معلوماتهم أُرسلوا إلى البلاد الأخرى للتبليغ بعنوان (خليفة)، ووظيفة الخلفاء[٢٣] التبليغ للطريقة الصفوية، وجمع الأموال للشيوخ. وقد ازداد مريدو الشيخ حيدر في الأناضول إثر الدعاية الواسعة بشكل مستمر. هؤلاء المريدون يذهبون إلى أردبيل حاملين الهدايا والنذور لزيارة شيوخهم، حيث صنعوا هناك (في مدينة أردبيل) محلّة خاصّة تسمى الأناضوليون[٢٤].

والحقيقة أن أحد الأسباب المهمة في انتشار الطريقة الصفوية في الأناضول بشكل واسع وغير مألوف هو عدم اعتناء السلطان بايزيد، وضعفه في إدارة بلاده، وانتشار الظلم في الدولة العثمانية. أما مقتل الشيخ حيدر في ميدان القتال فلم يَثْنِ عزيمة مريديه، بل ازدادت معنوياتهم في الوقوف أمام الحكام، لذلك حافظوا على إسماعيل وإبراهيم وأخفوهما في مكان آمن. بتاريخ (٨٨٤هـ/١٤٨١م) اختفى إسماعيل في محلّة الأناضوليين، وبعدها أرسله مريدوه إلى كيلان خفية. أما مريدوه فلم يَنْسَوه خلال هذه الفترة، فقد كانوا يأتون بالنذور والهدايا من مناطق الأناضول وقرجه داغ واهر، وغيرها؛ لزيارة مرشدهم[٢٥].

كان الزمان يسير لصالح إسماعيل، حيث بدأ النزاع مرة ثانية بين أبناء آق قوينلو، واستمر من أجل الحصول على السلطة. وبينما كان النزاع مستمراً بين الإخوة، خرج إسماعيل من كيلان (أواسط محرم ٩٠٥هـ/أواسط آغسطس١٤٩٩م)، وكان عمر اسماعيل آنذاك اثني عشر عاماً، وكان خروجه في ذلك الوقت موفّقاً، فقد جاء من الديلم إلى منطقة طارم، وعلى ما نُقل فإنه اجتمع حوله ١٥٠٠ شخصاً من أهالي الأناضول وشاملو. ويكتب روملو: «... عندما تلقي نظرة على الجيش المنتصر تشاهد ألفاً وخمسمائة شخص من صوفيي الروم والشام ملازمين لقافلة الظفر»[٢٦].

وفي ربيع سنة ٩٠٥هـ/١٥٠٠م، بعد زيارة [الخانقاه] في أردبيل، توجّه إلى أطراف (گوگجه گول). وعند إقامته في المشتى أنفذ رسلاً إلى الأناضول من أجل إحضار مريديه من هناك[٢٧].

ورغم أن الكثير من مريدي الشيخ كانوا حاضرين إلى جانبه فإن الشيخ الصفوي؛ خوفاً من حسن بيك أن يعتقلَه، فرّ ليلاً مع مريديه إلى نواحي (جخور سعد) [إيروان]. والتحَقَت به تسع مجموعات (دوقوز أولام). استمر إسماعيل في طريقه، فعبر قاغزمان، أرز الروم، وترجان، حتى وصل ناحية (ساروقيه)، وأقام فيها عام (٩٠٥هـ/١٥٠٠م). وحسب المصادر العثمانية فإن إسماعيل غادر بعد شهرين إلى (أرزنجان)، وإن أردبيل أوغلي (الشيخ الصفوي) قد عبر من طالش إلى أرزنجان من دون أن يحمل معه التجهيزات الكافية. وهذا المطلب يدل على عمق تشتّت الآقويونلويين. أما مجيء إسماعيل إلى الأناضول فقد نشر الفرحة بين مريديه في المنطقة.

ويكتب مؤلف كتاب شاه اسماعيل: «بعد الوصول إلى أرزنجان فإن كبار الصوفية وأسرة الإمامة والخلافة، من الشام والروم وقرامان وحدود أرزنجان، وصلوا أفواجاً أفواجاً إلى قصر فلك سپاه. ويوماً بعد يوم أخذت أعداد مجموعة الغزاة بالازدياد...، وبعد وصول الصوفية إلى أطراف الممالك، من طوائف شاملو، وإستاجلو، وروملو، وتكلو، وذو القدر، وأفشار، والقاجار، ورساق...»[٢٨].

وهكذا التحق الأتراك بإسماعيل جماعات جماعات من القبائل المختلفة، من سيواس، وآماسيه، وتوقات، وغيرها. لقد كتب إسماعيل رسالة إلى بايزيد قبل حركته من أرزنجان يطلب فيها خروج أحد فروع قبيلة إستاجلو مع أموالهم وعوائلهم من الحدود

العثمانية[٢٩]. بعد ذلك تجمّع المريدون حول الشيخ الصفوي في أرزنجان تحت عنوان (قزلباش)، وتهيأ الجمع للحركة ضمن تلك الظروف. كان رجوع إسماعيل (أوائل عام ٩٠٦هـ/١٥١٠م)، وكان هدفه الأول هو احتلال شيروان، والأخذ بثأر أبيه، وقد تحقق هذا الهدف بمقتل فرخ يسار حاكم شيروان[٣٠].

وفي النتيجة انتصر إسماعيل في (شرور) أطراف نخجوان على الوند آق قوينلو[٣١]. وبذلك هيمن إسماعيل على كل آذربيجان، فأصبحت تحت سيطرته تماماً. وجلس الشيخ الصفوي في تبريز على كرسي السلطنة، وخطب خطبةً باسم الأئمة الاثني عشر، وضرب سكّة، وأعلن الدولة الصفوية بشكل رسمي(٩٠٧هـ/١٥٠١م).

اتّخَذَت الدولة العثمانية تدابير من أجل الوقوف أمام هجرة أتباع الشيخ إلى إيران. فقد كان من الضروري اتّخاذ هذا التصميم؛ لأن ضرائب المهاجرين الثقيلة سوف تقع على عاتق الأفراد الذين لم يهاجروا والمؤسسات الدينية. ومن جانب آخر فإن هجرة هؤلاء الأفراد سوف يلحق الضرر الكبير بأصحاب الأملاك، بحيث إن هذه المسألة صارت مشكلة تؤرّق الدولة[٣٢].

في سنة (٩١٦هـ /١٥١٠ ـ ١٥١١م) ثار بابا شاهقلي تكلو في الأناضول، وهو ابن حسن خليفة، من أهالي قرية (قزل قيه) منطقة تكه، وكان رجلاً لائقاً وجسوراً وفعّالاً. قام شاهقلي زاده بالثورة نتيجة تأثره بمشاهدة الدولة الصفوية والانتصارات المتكرِّرة للشاه إسماعيل الصفوي، وعجز الإمبراطور العثماني بايزيد الثاني، وضعف وجور الحاكم، لذلك بدأ ثورته على أجهزة الدولة العثمانية. «وقد كان تأثير ثورة شاهقلي كبيراً جداً، بحيث إن (شاهنشاه) بن بايزيد، الذي كان حاكماً لقرامان، التحق وصار ضمن زمرة قزلباش»[٣٣]. كتب صاحب كتاب «تاريخ عثماني»: «شاهقلي بن حسن خليفة كان من العلويين في الأناضول، ومن خلفاء الشيخ حيدر والد شاه إسماعيل، وكان يعمل تحت اسم (إسماعيل) في منطقة أنتاليا وما حولها، وكانت نشاطاته قد انتشرت من خلال أفراد إلى (الروم إيلي) (٩١٥هـ/١٥٠٩م)»[٣٤]. وبعد مقتل شاهقلي توجّهت قواته صوب إيران. نور خليفة من الخلفاء [الداعين] لشاه إسماعيل من خلال مريديه في الأناضول، وكانت نشاطاته قبل شاهقلي، وكان من العلويين الساكنين سيواس، توقات، آماسية، وجو روم، وقد دعا إلى الوحدة والاتّحاد باسم شاه [إسماعيل][٣٥]. وحدثت ثورات أخرى تحت

تحت اسم قزلباش في الدولة العثمانية، مثل: قدري خوجه بابا، المشهور بـ(سولون) (٩٣٣هـ/١٥٢٧م)، وابنه شاه ولي، نهضت بابا ذو النون، نهضت جلبي، المعروف بـ (قلندر شاه)[٣٦].

أسماء القبائل التي لعبت دورا في تشكيل الدولة الصفوية

١. روملو[٣٧]: ابتداءً تشكّلت هذه القبيلة من أهالي قزلباش، قرى قويول حصار (قويلاحصار)، وقراحصار، القسم التابع لسيواس وسائر المناطق المتّصلة بها، وكذلك توقات وآماسية. ومن الأمراء المعروفين في هذه القبيلة نور علي خليفة، بيري بيك، وديو سلطان. أرسل شاه إسماعيل نور علي خليفة روملو إلى الأناضول، وأمره أن يجمع كل الصوفيين الموجودين في تلك المناطق. واستطاع نور علي خليفة خلال فترة إقامته في قراحصار أن يجمع حوله ثلاثة إلى أربعة آلاف عائلة من مناطق تركان، سيواس، آماسية، وتوقات. وقد كان لقبائل روملو دور مهم في تشكيل الدولة الصفوية. ونستطيع ذكر أسماء من قبيلة روملو أمثال: بادنجام (باتلي جان) سلطان والي أردبيل، قزاق[٣٨] السلطان، صوفية الخليفة، وإيقود بيك[٣٩]. حسن بيك الروملوي كان مؤرخ حفيد أمير سلطان. حسن روملو ولد في قم عام ٩٣٧هـ/١٥٣٠م، وقد اشترك في الكثير من الحروب بسبب دخوله ضمن صنّاع الأسلحة[٤٠].

٢. إستاجلو: يرجع نسب الإستاجلويون في الأصل الى القبائل الساكنة في سيواس، آماسية، وتوقات، الذين انتشروا في المناطق المحيطة بـ (قير شهر) على شكل مجموعات كبيرة باسم (أولويوروك). والكثير من مريدي الشيخ جنيد والشيخ حيدر ينتسبون إلى هذه القبيلة. محمد بيك بن ميرزا بيك، الذي التحق بإسماعيل عام ٩٠٦هـ/١٥٠٠م في منطقة أرزنجان مع مئتي نفر تحت إمرته، كان من قبيلة إستاجلو، وهذا الشخص هو نفسه محمد خان إستاجلو، الذي كان قائد ميسرة الجيوش الصفوية في معركة جالدران. ومن قبيلة إستاجلو أيضاً محمد بيك سفرجي باشي شاه إسماعيل، الذي حصل على لقب (جايان السلطان) عام ٩٢٠هـ/١٥١٤م، وبهذا اللقب نُصّب أميراً للأمراء. ويمكن أن نتعرّف على اسم جديد معروف من قبيلة إستاجلو هو ساروبيره قورجي باشي، الذي قُتل في معركة جالدارن[٤١]. «خضر آغا إستاجلو، الذي أنقذ الشاه إسماعيل حينما أعطاه

فرسه في ساحة المعركة ففرّ ونجا»[٤٢]، من هذه القبيلة أيضاً.

٣ـ تكلو[٤٣]: تكلويون من ولاية (تكه)، أو بعبارة أخرى: كانوا من أتراك تكه الساكنين منطقة (آنتاليه). عصيان شاهقلي بابا[٤٤] في سنة ٩١٦هـ/١٥١٠ ـ ١٥١١م، وهجرة ١٥٠٠٠ ألف شخص إلى إيران ـ علاوةً على دور هذه القبيلة في تشكيل الدولة الصفوية ـ كان سبباً في استتباب قدرة التكلويين أكثر فأكثر في إيران. كان لسارو علي تكلو دور مهم وقيّم في تشكيل الدولة الصفوية، وقد وصل إلى شغل حامل الأختام في جهاز الدولة، وفي عام ٩١٢هـ/١٥٠٦م أُرسل إلى حرب صاريم كُرد مع عبدي بيك شاملو، ولكنهم خسروا الحرب، وقُتل سارو علي[٤٥].

وكان من جملة أمراء هذه الطائفة جوهه سلطان، يكن سلطان، رئيس بيك، وشرف الدين بيك. وكان التكلويون شاهقلي قبل هجرتهم إلى إيران في خدمة الشاه إسماعيل، حتى أن الشاه إسماعيل، وقبل أن يهاجر التكلويون شاهقلي إلى إيران، ومن أجل تعريف هؤلاء الأشخاص، أرسل جوهه سلطان أمامَهم إلى إيران[٤٦]. وفي هذا الوقت دخل بورون سلطان (أمير مشهد)، جوهه سلطان، قراجه سلطان (والي همدان)، أخي سلطان، وجركين حسن، وهم أمراء من الطراز الأول للتكلويين. ومن المحتمل أنهم دخلوا إيران قبل التكلويين شاهقلي[٤٧].

٤ـ **شاملو**[٤٨]: كان الاسم العام للقبائل التركمانية في حلب زمن الدولة العثمانية هو شاملو. وكان هؤلاء يقضون الصيف في (أوزون يايلا) الواقعة جنوب سيواس، أما الشتاء فيقضونه في النواحي بين حلب وغازي عينتاب. وكان اسم الشاملويين معروفاً في الأناضول منذ زمن بعيد قبل الصفويين. صارت للشاملويون بعد الشيخ جنيد صارت لهم مكانة مميزة من بين المريدين القدماء للطريقة الأردبيلية. يعتبر حسين بيك، الذي هو من الشاملويين، من خلفاء الشيخ حيدر من الطراز الأول، وهذا الشخص كسب مقام أمير الأمراء في تشكيل الدولة الصفوية، وذلك عام ٩٠٧ هـ /١٥٠٢م.

وكان من بين كبار أمراء طائفة شاملو عبدي بيك، الذي التحق بشاه إسماعيل مع ثلاثمائة فارس كانوا تحت إمرته في منطقة أرزنجان. وقد وصل إلى مقام (تواجي باشي) في السلطة، وفي عام ٩١٢هـ/١٥٠٦م قُتل في معركة صاريم كُرد، وله ولَدان: دورميش خان؛ وحسين خان. وكان من أمراء طائفة شاملو زينل خان، الذي صار والي

إستراباد في نفس التاريخ. وقد حافظ الشاملويون على اعتبارهم في السلطة كل هذه الفترة.

٥- **ذو القدر**: ذكرت المصادر الصفوية أن تعداد هذه القبيلة ثمانون ألف عائلة، وذكروا أنهم كانوا يسكنون نواحي ماراش وبوزوق (يوزقات). وكان من بين هؤلاء الطائفة (دده أبدال بيك)، الذي كان من المريدين المقربين جداً من الشيخ حيدر والد الشاه إسماعيل(٤٩)، حاله حال حسين بيك شاملو، الذي كان من بين المرشحين لعنوان (بيكي) لكنه أظهر نفسه أنه من الأشراف. وبعد تشكيل الدولة الصفوية شاهدناه وهو يرتقي إلى مقام (قورجي باشي)، ثم إلى مقام والي ساوجبلاغ والري. وقد عُزل عن مقامه عام ٩١٥هـ/١٥٠٩ ـ ١٥١٠م، لكنه بعد سنةٍ من عزله صار والياً على مدينة مرو، التي استُعيدت من أوزبكستان. وفي سنة ٩١٩هـ/١٥١٣ ـ ١٥١٤م فرّ تاركاً مرو للأوزبكيين، الذين هجموا على مرو واستعادوها منه. ونتيجة لارتكاب أبدال بيك هذا الخطأ أصدر الملك الصفوي أمراً بأن يلبس ملابس النساء، ويركب على حمار، ويُطاف به في المعسكر، لكنه لم يأمر بقتله؛ لما قدّمه من خدمة طويلة، ثم بعد ذلك أرجعه إلى شغله القديم(٥٠). وبعد هذه الحادثة لم يأتِ ذِكْر (أبدال دده بيك) في التأريخ(٥١).

٦- **طائفة القاجار**(٥٢): طائفة القاجار منسوبة إلى قجار نويان، الذي كان أحد قادة المغول الذي عاش زمن غازان خان (من سنة ٦٩٤هـ حتى ٧٠٣ هـ). وبعد انقراض دولة الإلخانيين تفرّق الكثير منهم في البلدان، حيث اتّخذوا أرمنستان والشام سكناً لهم، وصار حالهم حال القبائل التركية في الغارة والغزو. هجم أمير تيمور كوركاني على الروم (آسيا الصغرى)، وفي طريق عودته إلى إيران اصطحب معه مجموعة من الطوائف التركية التي كانت في الشام وأرمنستان وآسيا الصغرى، حيث كانوا من طوائف روملو والقاجار.

رجع جمع من القاجاريين إلى تركستان، وسكنت مجموعة أخرى أطراف مدن كنجه وإيروان وحدود قره باغ. وبدأ شاه عباس الأول عمله بالمجيء إلى أذربيجان، والتحق بمريدي أبيه. والتحق به مجموعة من كبار القاجار، ودخلوا ضمن زمرة الصوفيين وقزلباش، حيث تسلّموا مناصب عالية في السلطة زمن الصفويين.

٧ـ **أفشار**: وهم طائفة من الطوائف التركية، وكانوا يسكنون تركستان، لكنهم هربوا منها وتركوها عندما قام المغول بالاستيلاء عليها، واتّخذوا ولاية آذربيجان

سكناً لهم. ومن هناك مال مجموعة من أبناء هذه الطائفة إلى الشيخ صفي الدين وأبنائه، وساعدوا الشاه إسماعيل في فتوحاته وإدارة بلاده. وقد انقسمت هذه الطائفة إلى قسمين كبيرين: **أحدهما**: قاسملو: **والآخر**: أرخلو أو قرقلو، وكان نادر شاه من ضمن شعبة قرقلو. وأجبر شاه إسماعيل طائفة قرقلو على الانتقال من آذربيجان إلى خراسان، حيث سكنوا شمال هذه المنطقة أطراف أبيورد، من أجل أن يكونوا سداً منيعاً أمام هجمات الأزبك والتركمان(٥٣).

٨ـ **القبائل الأخرى**: علاوة على الطوائف السبعة المذكورة سابقاً هناك قبائل صغيرة أخرى كان لها دور في تشكيل الدولة الصفوية، وهناك بعض الشخصيات أيضاً لهم دور هام وحسّاس. فمن تلك الطوائف: ورساق، جيني، عربگيرلو، تورغودلو، بزجلو، أجيرلو، حنيسلو، جميشكزكلو، وقبائل أخرى(٥٤).

النتيجة

كانت العلاقات حسنة دائماً على طول التاريخ بين الجارَيْن المسلمَيْن: إيران؛ والعثمانيين. تدلّ البحوث والمطالعات على حسن الجوار بين البلدين، وذلك من خلال الاشتراك الموجود في الثقافة والتاريخ والاعتقاد بينهما، وبالخصوص الشريعة الإسلامية المقدّسة، التي هي عنوان الدين المشترك بينهما. كل تلك الأمور أوجَدَت علاقة حميمة بين الجارَيْن.

ومن العوامل المهمة للعلاقات الاجتماعية تردّد الزوّار والتجّار، والعلاقات الاقتصادية بين الناس، وحتى في زمن المناوشات السياسية والعسكرية بين البلَدَيْن لم تتأثر هذه العلاقات بين الشعبين.

ومن العوامل المهمة الأخرى الجديرة في تقريب العلاقات الاجتماعية والثقافية بين البلدين هي هجرة جماعات من الشعب إلى الدول المجاورة لبلادهم. فقد هاجر الإيرانيون، الذين من جملتهم: الأدباء، العرفاء، العلماء، والفنّيين، إلى الدولة العثمانية؛ وذلك لاحترام السلاطين العثمانيين لهم، ووجود الأمان هناك، وبالخصوص بعد الهجوم الوحشي للمغول الذي قام بالإخلال بمنطقتهم، وقد كانت ثرواتهم العظيمة في الدول الغربية. وفي المقابل هاجر العثمانيون إلى إيران؛ نتيجة ظلم السلاطين العثمانيين وشدّتهم، وبالخصوص

الشيعة، الذين كانوا يتّخذون الملوك الصفويين بعنوان مرشدين لهم. ومن جملتهم: القبائل التسعة التركية الأناضولية المذكورة سابقاً، والتي ساعدَت في إيجاد الدولة الصفوية.

كل هذه العوامل أدّت إلى إيجاد علاقة حميمة بين الجارَيْن المُسلمَيْن على طول التاريخ.

الهوامش

(١) لاكهارت، انقراض الدولة الصفوية: ٢٥؛ يكتب سايكس أيضاً: «في سنة ٩٦١ هـ / ١٥٥٤م يذهب سفير من إيران إلى الروم، وهو قائد الحرس السلطنتي الخاص، مطالباً بالهدنة بين الدولتين. وقد وافق السلطان على ذلك الاقتراح، وفي السنة التي بعدها أرسل سفيراً آخر من إيران إلى المعسكر العثماني، وهو يحمل رسالة سلام إلى هناك، طلب في هذه الرسالة السماح للحجاج الإيرانيين بالذهاب إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة عن طريق الأراضي العثمانية. وكان السلطان سليمان قد ردّ على هذه الرسالة بالإيجاب حيث أمر المسؤولين على الحدود بحماية الزائرين الإيرانيين وحراستهم» (سايكس، تاريخ إيران ٢: ٢٣٨).

(٢) عبد الله أنوارف ميرزا مهدي خان إسترآبادي، جهانكشاى نادرى: ٣٠٠؛ جعفر شهيدي، دره نادره: ٥٩٧؛ محمد كاظم مروي، عالم آراي نادري ٣: ٩٨٦.

(٣) برنارد لويس، إستانبول وتمدن إمبراطوري عثماني: ٤٢، ترجمة: ماه ملك بهار، طهران، علمي وفرهنگي، ١٣٦٥؛ وذبيح الله صفا، تاريخ أدبيات در إيران ٥ (القسم الأول): ٤٥.

(٤) رحيم رئيس نيا، روابط إيران وعثماني ٢: ٧٩٢، تبريز، نشر ستوده، ١٣٧٤.

(٥) زكريا طرزمي، (سنت هاي ديني واجتماعي مشترك)، آشنا: ١ ـ ٤، السنة الأولى، رقم ٤، (شتاء ١٣٧٤).

(٦) للتعرف على هجرة الإيرانيين راجع: بطرشفسكي، إسلام در إيران: ٤٥؛ عبد الحسين زرين كوب، تاريخ مردم إيران: ٤٨٧ فما بعدها؛ زرين كوب، تاريخ إيران بعد أز إسلام: ٣٧٢.

(٧) انظر: إسماعيل حقي أوزون جارشي لي، تاريخ عثماني ١: ٣.

(٨) عبد الكريم كلشني، فرهنگ إيران در قلمرو تركان: ٥ ـ ٧.

(٩) محمد أمين رياحي، زبان وأدب فارسي در قلمرو عثماني: ١٠.

(١٠) عبد الباقي كلبنارلي: ٧٢، نقلاً عن: محمد أمين رياحي، المصدر السابق: ١٢.

(١١) خطيب شيرازي، قلندرنامه: ١٥، تصحيح: حميد زرين كوب، طهران، انتشارات طوس، ١٩٦٢.

(١٢) أردشير إسترآبادي عزيزي، بزم و رزم، تحت نظر: محمد فؤاد كوبرلي زاده، إسطنبول، ١٩٢٨، نقلاً عن: مهدي درخشان، المصدر نفسه: ١٠١ ـ ١٠٢.

(١٣) انظر: داور دورسون، دين وسياست دولت عثماني: ١٨٧، ترجمة: منصورة حسيني، داور وفائي، طهران، وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨١هـ ش.

(١٤) إسكندر بيك روملو، تاريخ عالم آراى عباسي: ١٤٥.

(١٥) انظر: إسماعيل أحمد ياقي، دولت عثماني أز اقتدار تا انحلال: ٥٢، ترجمة: رسول جعفريان، قم، مركز الحوزة والجامعة، ١٣٧٩؛ إدوارد براون، تاريخ أدبيات أز ظهور قدرت صفوي تا عصر حاضر: ٨٢؛ إسماعيل حقي أوزون، جارشلي، تاريخ عثماني ٢: ٢٩٤.

(١٦) نصر الله فلسفي، جنك جالداران: ١١٥، مجله دانشكده آداب، السنة الأولى، العدد الثاني؛ تاريخ إسلام: ٤٢٠.

(١٧) حسين عبدالله شيرواني، الأحكام الدينية في تكفير قزلباش: ٧٢٢، تحت نظر: رسول جعفريان، قم، ميراث إسلامي إيراني، المكتب الرابع، مكتبة آية الله العظمى مرعشي نجفي، ١٣٧٦هـ ش، ١٤١٧هـ).

(١٨) المصدر نفسه: ٧٢٥.

(١٩) المصدر نفسه: ٧٢٨.

(٢٠) مناقب هنروران: ٣٩ ـ ٤٠، نقلاً عن: التاريخ العثماني ٢: ٧١٨.

(٢١) فاروق سومر، نقش تركان آناضولي در تشكيل و توسعه دولت صفوي: ٢ (مقدمة)، ترجمة: إحسان إشراقي، محمد تقي إمامي، تهران، نشر گسترده، ١٣٧١.

(٢٢) إسماعيل أحمد ياقي، دولت عثماني أز اقتدار تا انحلال: ٢٨، ترجمة: رسول جعفريان، قم، مركز الحوزة والجامعة، ١٣٧٩.

(٢٣) انظر: حسن بيك روملو، أحسن التواريخ: ١٠، تحت نظر: عبد الحسين نوائي، طهران، انتشارات بابك، ١٣٥٧؛ فاروق سومر، نقش تركان آناضولي در تشكيل و توسعه دولت صفوى: ١٦؛ منوچهر پارسا دوست، شاه إسماعيل الأول: ٣٨٩، طهران، شركة مساهمة انتشار، ١٣٧٥.

(٢٤) أحسن التواريخ: ٥.

(٢٥) انظر: تاريخ شاه إسماعيل، نقلاً عن: فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٣؛ حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٤.

(٢٦) حسن روملو، المصدر السابق: ٢٦.

(٢٧) تاريخ شاه إسماعيل: ٤٩، نقلاً عن: فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٦ (الحاشية).

(٢٨) تاريخ شاه إسماعيل: ٥٣، نقلاً عن: فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٧ (الحاشية).

(٢٩) عبدي بيك شاملو: ٢٤٣، فاروق سومر، المصدر السابق: ٢٧.

(٣٠) انظر: حسن بيك روملو، المصدر السابق: ٦٥.

(٣١) إسماعيل حقي أوزون جاشلي، تاريخ عثماني ٢: ٢٥٦، ترجمة: وهاب ولي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٠.

(٣٢) تاريخ إسلام: ٤١٦، تحقيق: جامعة كمبردج.

(٣٣) حول ثورة شاهقلي انظر: أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٢٥٨ ـ ٣٩٧؛ فاروق سومر، المصدر

السابق: ٤١ ـ ٤٢.

(٣٤) أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٢٩٢، حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٦٤.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) انظر: أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٣٩٨؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٤٤.

(٣٧) انظر: نصر الله فلسفي، زندگاني شاه عباس أول ١: ١٦١.

(٣٨) اسم يطلق على الجندي الروسي، ثم أطلق على الجندي القاجاري.

(٣٩) انظر: فاروق سومر، المصدر السابق: ٤٤؛ إسماعيل حقي أوزون جارشلي، المصدر السابق: ٢٩٢.

(٤٠) شاه طهماسب صفوي، تذكره شاه طهماسب: ٢٤، حسن روملو، المصدر السابق: ٢٠٥.

(٤١) فاروق سومر، المصدر السابق: ٥٧؛ حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٨٨؛ نصر الله فلسفي، المصدر السابق: ١٦٢.

(٤٢) حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٩٤.

(٤٣) انظر: نصر الله فلسفي، المصدر السابق: ١٦٣.

(٤٤) انظر: حسن بيك روملو، المصدر السابق: ١٦٤؛ إسماعيل حقي، المصدر السابق: ٢: ٢٩٤؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٤١.

(٤٥) فاروق سومر، المصدر السابق: ٥٨.

(٤٦) تاريخ إيلجي نظام شاه: ٤٠، نقلاً عن: سومر، المصدر السابق: ٥٩.

(٤٧) فاروق سومر، المصدر السابق: ٥٩.

(٤٨) نصر الله فلسفي، المصدر السابق: ١٦٢.

(٤٩) سومر، المصدر السابق: ٦٠.

(٥٠) انظر: حسن روملو، المصدر السابق ١٥٢؛ خواندمير: ٨٠ ـ ٨١.

(٥١) حول طائفة ذو القدر انظر: نصر الله فلسفي، زندگاني شاه عباس أول ١: ٩، طهران، انتشارات جامعة طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٥٣؛ التوضيحات والضمائم: ١٦٤.

(٥٢) حول طائفة القاجار انظر: نصر الله فلسفي، زندگاني شاه عباس أول ١: ٦٩، الطبعة الخامسة؛ التوضيحات والضمائم: ١٦٥؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٦٩.

(٥٣) انظر: نصر الله فلسفي، زندگاني شاه عباس أول ١: ١٦٤؛ فاروق سومر، المصدر السابق: ٦٧ ـ ١٢١.

(٥٤) انظر: فاروق سومر، المصدر السابق: ٦٢ إلى ٧٠؛ نصر الله فلسفي، المصدر السابق: ١٦١.

الضرائب الإسلامية

أثرها على الاستثمار والاستهلاك

د. الشيخ حسن آقا نظري(*)

١ـ تأثير الضرائب الإسلامية على الاستثمار

يعتبر الادخار شرطاً ضرورياً لتكوين الثروة، فلابد أن يرغب المستثمرون بالاستثمار.

ومن هنا يتم تناول الضرائب وأثرها مرة أخرى.

ولعل التأثير الأصلي للسياسة المالية إنما يكون على تكوين رأس المال؛ وذلك لأن العمل إذا اعتمد رأس مال أكبر فسوف تكون الاستفادة أكبر أيضاً. وكلما كان السهم الداخلي، والذي يمثل الادخار والاستثمار، أكثر تبعه مستوى دخل المستقبل. إن السياسة المالية تؤثر على النمو الاقتصادي من خلال التأثير على هذا القسم.

والحقيقة أن المستثمر يرغب بزيادة سهمه أو سهمه من السوق إلى الحد الأقصى[(١)].

إلا أن الدراسات النظرية للاقتصاديين المسلمين توضح أن بعض المستثمرين المسلمين لا يقدمون على الاستثمار للحصول على ربح أكبر وحسب، وإنما هناك دوافع أخرى تدفعهم، من قبيل: رفع حاجات المسلمين، وخدمة المجتمع الإسلامي[(٢)].

وسيتم دراسة موضوع تأثير الضرائب على الاستثمار من جهتي حصول الضرائب الإسلامية وإنفاقها.

١ ـ ١ ـ تأثير الضرائب الإسلامية في مجال الحصول (التجميع)

يتحدد تأثير الضرائب الإسلامية على الاستثمار في مجال حصول الضرائب، أو

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية لمركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصِّص في الاقتصاد الإسلامي.

التأثير على المسدِّدين بشكل مباشر، من خلال دراسة تأثير الضرائب الإسلامية على الغلة النهائية لرأس المال والادخار ـ أهم مصادر الاستثمار ـ، فتأثير الزكاة والخمس على الادخار يمكن أن يكون كالضرائب، أي إن أثر الخمس (على الدخول) مبهم، إلا أن تأثير الزكاة (على الثروة) أمر سلبي، ويبقى من الضروري بيان بعض النقاط.

أـ لقد فرض الإسلام الضريبة على جميع الممتلكات، كالذهب والأموال المكتنزة، والادخار الراكد، والدخل. وهذا القبيل من الضرائب يحفز أصحاب الثروة على الاستفادة منها وتفعيلها في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية؛ وذلك لأن قيمة الممتلكات ستقل في صورة عدم تفعيلها.

ولذا فإن من الأفضل لصاحب الثروة استثمار ماله للحصول على الربح، والمحافظة على قيمته من ناحية عقلائية. ورغم شموله بالضرائب في هذه الصورة ولكن لم يتم الحيلولة دون خفض قيمة المال وحسب، وإنما يزيد من قيمته، وذلك عبر الربح الحاصل[٣].

ب ـ تتمايز الزكاة والخمس عن جميع الضرائب الموجودة في دول العالم؛ وذلك لسعرها النازل.

والنتيجة أن الغلة النهائية ستكون أكثر بالقياس إلى النظم الفعلية، ومن ثم الربح المتوقع في آخر المطاف.

ج ـ إن جميع الدخول المشمولة بالضريبة الإسلامية (الخمس) مشمولة بسعر واحد في نظام الضريبة على الدخل في الإسلام. وعلى هذا الأساس فلن يخلّ باختيار نوع الاستثمار من هذا المنظار. نعم، من الممكن أن تكون الضرائب الإسلامية في مجال الدخول الزراعية المشمولة بالزكاة بالقياس إلى المجالات الأخرى انحرافية إلى حدٍّ ما، ولها آثار سلبية على الاستثمار في هذا القطاع.

د ـ إن إعفاء المستوى الحياتي في الخمس يؤدي إلى انخفاض مستوى الدخل المشمول بالخمس. وفي النتيجة ينخفض مقدار الخمس، وتزداد الغلة والربح المتوقع بالنسبة إلى الضرائب المتعارفة.

هـ ـ في الخاتمة يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أن الإسلام بما أنه فرض الضرائب على جميع الممتلكات، كالذهب والفضة المكتنزين، والادخار الراكد، فإن وجود الممتلكات الراكدة لا تعد شيئاً، ويمكن غضّ الطرف عنها.

كما أن فرض الضرائب الإسلامية على الثروة الراكدة، وخلافاً للضرائب المتعارفة على الثروة المنتجة، لن يؤدي إلى انخفاض الاستثمار، كما لا يؤدي في النتيجة إلى انخفاض العمل والإنتاج، كما لا يسري رأس المال إلى النشاطات الأخرى[٤].

١ـ ٢ـ تأثير الضرائب الإسلامية على مجال النفقة (دراسة الدوافع والأرضيات)

إن مصرف الضرائب الإسلامية، ولاسيما الزكاة، يؤدي إلى زيادة الاستثمار؛ وذلك من خلال توفر الأرضيات والدوافع اللازمة. وليس هناك مانع ظاهراً في استثمار الزكاة والخمس، وخصوصاً مع ملاحظة اتجاه نظام الاقتصاد الإسلامي نحو بسط العدالة، ورفع المستوى المعيشي للطبقات قليلة الدخل، وتأكيد التعاليم الإسلامية على توفير أدوات العمل، بدلاً من التسديدات المباشرة.

إن دراسة أحكام الضرائب الإسلامية، ولاسيما مصارف الزكاة، يوضح الاتجاه المذكور قبل قليل كما يلي:

١ـ تؤدي الزكاة إلى زيادة الادخار (مصدر التوفير المالي للاستثمار وتكوين رأس المال)؛ وذلك لأن مصرف الزكاة في الاستثمار (في سبيل الله) يزيد الدخل العام. ومن هنا، وعلى المدى البعيد، ونتيجة للتأثير الإيجابي للزكاة على الاستثمار، والاستفادة من القوة العاملة الفقيرة (والقوة العاملة على نحو عام)، سوف يزيد الادّخار العام.

٢. تؤدي الزكاة إلى نمو رأس المال الموجود؛ وذالك لأنه ومن خلال التأثير على زيادة الاستهلاك العام يمكن أن يؤدي إلى زيادة حجم السوق.

٣ـ إن أسعار الضريبة الإسلامية والأحكام المتعلقه بها ثابتة، فلا تتغير بتغير الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ومن جهة أخرى فإن سعر الضرائب الإسلامية؛ بما أنها أقل بالقياس إلى النظم الأخرى، فإن احتمال الخطورة والضرر سينخفض في الاستثمار وسعر الربح المنتظر، كما أن الغلة النهائية للثروة أعلى من النظم الأخرى، ومن هنا يزداد الاستثمار.

٤. يؤدي جمع الزكاة ومصرفها إلى زيادة استقرار الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وهو الآخر يؤدي إلى انخفاض المخاطرة، وفي النتيجة زيادة الرغبة بالاستثمار.

٥. يؤدي مصرف الزكاة للغارمين . بشروط خاصة . إلى انخفاض احتمال الضرر في الاستثمار، واستقرار سوق الاستقراض، ومن ثم زيادة الرغبة بالاستثمار.

٦. يزيد مصرف الزكاة (سهم في سبيل الله) في الأمور العامة المنفعة، كتأسيس المستشفيات، ومؤسسات التعليم، والجسور، والطرق، وخصوصاً البنى التحتية، والإنتاجية، والغلة النهائية للاستثمار.

٧. يتعلق الخمس بالدخل الذي يبدّل إلى رأس مال أيضاً، إلا أنه يعفى عن الخمس إذا أدى الخمس إلى الاختلال في إدارة شؤون حياة صاحب رأس المال، أو الحط من مكانته ومستواه، وبذلك تتم المحافظة على الأموال القليلة المعرّضة للإنفاق فراراً من الخمس.

٨ . إن إحدى أشهر المقولات حول تأثير الزكاة على الاستثمار هو تحديد الكنز، وترغيب المكلّفين باستثمار أموالهم.

ففي زمن رواج النقد الحقيقي تعد زكاة النقدين عاملاً مؤثراً في حركة استثمار هذا النوع من النقود؛ لأن زكاة الذهب والفضة لا بد أن يدفع في كل سنة، إلا إذا خرجا عن حد النصاب، كما أن تبديل المسكوك إلى غيره؛ بقصد الفرار من الزكاة، يترتب عليه نفقة ليست أقل من نفقة الزكاة،رغم أن النقود المتداولة إذا زادت عن نفقات السنة تعلّق بها الخمس.

ومع ما للزكاة من تأثير إيجابي على دوافع الاستثمار وإيجاد الأرضية، إلا أن بعض النتائج ترتبط بنوع تخصيص عوائد الزكاة ومصرفها. وعلى هذا الأساس كلما أدى تفعيل الزكاة إلى زيادة النفقات الاستهلاكية العامة (يتم تخصيص سهم أكبر للفقراء والمساكين) انخفضت الأموال التي يتم توفيرها للاستثمار، وسيكون أثر الزكاة سلبياً على الاستثمار.

وعلى أية حال يتوقف الأثر النهائي للزكاة على الاستثمار على أمرين:

أ ـ مقدار الاختلاف في الرغبة النهائية للاستهلاك بالنسبة لدافعي الزكاة ومستحقيها، أي مقدار قدرة تأثير الزكاة على استهلاك جميع أفراد المجتمع.

ب ـ هل أن التأثير الإيجابي للزكاة على دوافع الاستثمار أكبر أو أنّ تأثيره السلبي على الأموال الموفرة للاستثمار؟[٥].

٢ـ تأثير الزكاة على الاستهلاك

بما أن الضرائب الإسلامية ذات مصرف شخصي، من قبيل: مصرف المحتاجين، فإن أثر الزكاة على الاستهلاك العام من أهم الموضوعات التي تعرض لها الباحثون المسلمون[٦]. وفي هذه الحالة، ونظراً لاختلاف الباحثين في ما يرتبط بالفرق بين الرغبة النهائية لاستهلاك الطبقات ذات الدخل الكبير وذات الدخل القليل، فإن تأثير الضريبة على الاستهلاك العام تقوّم بصورة مختلفة.

يعتقد مختار متولي أن تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي له أثران على نفقات الاستهلاك العام:

الأول: نظراً لوجوب الزكاة فإن الرغبة المتوسطة والنهائية للاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي أكثر بالقياس إلى الاقتصاد غير الإسلامي، والذي ليس لديه مبادرة مالية من هذا القبيل.

الثاني: نظراً لضريبة الزكاة فإن اختلاف الاستثمار في كل مستوى من الدخل في الاقتصاد الإسلامي أقل بالقياس إلى الاقتصاد غير الإسلامي.

إن تحليل متولي لأثر الزكاة على الاستهلاك في المجتمع الإسلامي يعتمد الفروض التالية:

١ـ لا تفرض الزكاة على الممتلكات القابلة للنمو فقط، وإنما على جميع أنواع الدخول.

٢. إن عدد مستلمي الزكاة (مستحقي الزكاة) قليل جداً.

٣ـ يفرض أن الزكاة تجمع في كل زمان ـ من دون ملاحظة ظروف البلد الاقتصادية ـ، وأن العوائد الدخلية أكثر من حد النصاب المحدد، إلا أن المفروض أن سعر الزكاة ومصارفها ثابتة.

٤ـ إن الرغبة النهائية للاستهلاك في مستلمي الزكاة أكثر بكثير بالقياس إلى مسدِّدِها.

٥. يتسم المسلمون بإيمان والتزام عاليين، فلا يحاولون التملص من دفع الزكاة، كما أنّ الدفع يطبق بشكل قانوني[٧].

ويستنتج متولي أن الزكاة تزيد الاستهلاك العام.

وقد ناقش أحمد فؤاد درويش، ومحمد صديق الزين، الفروض المذكورة، وشككوا في نتائج متولي، واعتمدوا فروضاً أخرى لتحليلهم، منها:

١ـ ربما كان استهلاك الزكاة بصورة استثمار. فمثلاً: من أجل تشغيل الفقراء يتم توفير رأس مال. وفي هذه الحالة يؤدي استهلاك الزكاة إلى زيادة استهلاكهم.

٢ـ لا يعتبر بعض مستحقي الزكاة، كالعاملين على جمعها، والمؤلفة قلوبهم، والمقاتلين، من الفقراء. ومن هنا لا يتوقع أن تكون الرغبة النهائية للاستهلاك فيهم أكثر من الرغبة النهائية للاستهلاك بالنسبة للمسدِّدين.

٣ـ إن الزكاة، وإنْ أدّت إلى زيادة دوافع الاستثمار، وإن زيادة مستوى الدخل العام ومستوى العمل تؤدي إلى زيادة استهلاك الفقراء، ولكن لا يمكن اليقين بأن نسبة الاستهلاك للدخل أكثر بالقياس إلى ما قبل تطبيق الزكاة[٨].

إن أنس زرقا، وإنْ لم يقبل الفروض السابقة، إلا أنه يعتبر زيادة الاستهلاك العام بسبب تطبيق الزكاة أثراً يمكن توقّعه بصورة كاملة[٩].

ويعتبر منور إقبال تلك الفروض أكثر انسجاماً مع الواقع في ظروف زمانية ومكانية محددة، ولكنه يعتقد بأن فروض متولي أكثر معقولية[١٠].

ويذهب منذر قحف إلى أن تطبيق الزكاة مع زيادة رغبة مسدِّدي الزكاة بالاستهلاك من مدخراتهم ـ في صورة فقدان فرص الاستثمار المربح ـ يؤدي إلى زيادة الاستهلاك؛ وذلك لأن المفروض أن الزكاة تؤدي إلى الانخفاض المستمر للمدخرات فيما لو حفظت ككنز. وهذه الحالة تؤدي إلى تغير سلوك المستهلك في تخصيص دخله؛ لأن الاستثمار غير مربح في هذه الصورة. وعليه فهو يرجِّح استهلاك المدَّخر على انخفاضه[١١].

ومما يجدر ذكره **أولاً**: إن أهم الدخول مشمولة بالخمس وفقاً لفقه الإمامية، وتقتصر الزكاة على الدخول الخاصة في الزراعة والنقدين بشروط خاصة جداً، والغلاّت الثلاث. وعليه فإن توجيهات منذر قحف تكون محددة جداً من حيث الاستعمال.

وثانياً: إن مصرف الضرائب الإسلامية لا يقتصر على رفع حاجات طبقات المجتمع الفقيرة، وإنما هناك نفقات أخرى لوحظت في الضرائب يمكن للحاكم الإسلامي تغيير مقدار التسديدات التحويلية للطبقات محدودة الدخل وفقاً لحاجة المجتمع.

ومن خلال هذا الطريق يتم خفض زيادة الاستهلاك. وعليه لا يمكن الحكم

بصورة قطعية بزيادة الاستهلاك في صورة فرض الضرائب أيضاً، حتى إذا كانت الرغبة النهائية للاستهلاك في مستلمي الزكاة أكثر من الرغبة النهائية للاستهلاك في مسدّدي الزكاة. وإنما السياسة المتّبعة من قبل الحاكم الإسلامي هي التي تحدد وضع الاستهلاك في النهاية[١٢].

وأخيراً، وعلى فرض أن الزكاة تؤخذ في المجتمع الإسلامي فقط، ومع أخذ فروض متولي بنظر الاعتبار، فإننا ندرس تأثير الزكاة على الاستهلاك العام فيما إذا كانت وظيفة الاستهلاك خطية.

افترضوا أن وظيفة الاستهلاك العام لاقتصاد غير إسلامي (من دون الزكاة أو وسيلة مالية أخرى) بصورة استهلاك ثابت (حيث يوجد هذا المقدار من الاستهلاك وإن لم يكن هناك دخل) مع نسبة مئوية، أو مقدار من الدخل العام، وليس جميع الدخل العام. وفي هذه الصورة تساوي الرغبة المتوسطة للاستهلاك نسبة الاستهلاك الثابت للدخل العام بالإضافة إلى النسبة التي تستهلك من الدخل العام، والرغبة النهائية لاستهلاك هذا القبيل من المجتمع، نفس النسبة من الدخل والذي يخصص قسماً من الدخل للاستهلاك.

وتبسيطاً لذلك نفترض أن مقدار الزكاة في الاقتصاد الإسلامي يشكّل نسبة معينة من الدخل، والذي يؤخذ من جماعة ويدفع إلى المستحقين، وفي هذه الصورة يتكون الدخل العام من سهمين غير متساويين، يمثل دخل مسدّدي الزكاة السهم الأكبر منه، وأما الباقي فهو دخل مستلمي الزكاة.

ومن هنا فإن وظيفة الاستهلاك العام في الاقتصاد الإسلامي تتكون من استهلاك أولي وثابت، بالإضافة إلى سهم من دخل مسدّدي الزكاة بعد خصم مقدار الزكاة، وسهم من دخل مستلمي الزكاة (والذي يشمل الدخل الحاصل من عملهم أو رأس مالهم، ومقدار الزكاة الذي يستلمونه).

ويتضح من خلال المقايسة أن الرغبة المتوسطة والنهائية للاستهلاك على فرض وجود الزكاة أكثر من الرغبة المتوسطة والنهائية للاستهلاك في صورة عدم وجود الزكاة.

ووفقاً لفرض متولي، القائم على أساس أن الرغبة النهائية لاستهلاك مستلمي الزكاة أكثر من الرغبة النهائية لاستهلاك مسدّدي الزكاة، فإن هذا الشرط قائم

دائماً.

وفي النهاية نشاهد أن الزكاة تزيد الاستهلاك العام.

الهوامش

(١) ريتشارد ماسجريو، وماسنجر يوبكي، ماليه عمومي در تئوري وعمل: ٨٨٢.

(٢) علي رضا لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٧٨.

(٥) محمد إبراهيم سحيباني، أثر الزكاة على الطلب الملكي؛ منذر قحف، اقتصاديات الزكاة، البنك الإسلامي للتنمية: ٢١١.

(٦) محمد إبراهيم سحيباني، المصدر نفسه: ٢١٢.

(٧) Metowally, “fiscal Polisy of an Islamic Economic” P. 304

(٨) Ibid, P.213

(٩) محمد أنس زرقا، دور الزكاة في الاقتصاد العام والسياسة المالية، نقلاً عن: سحيباني، المصدر نفسه: ٢١٣.

(١٠) سحيباني، المصدر نفسه.

(١١) منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي: ١٣١ ـ ١٣٣، نقلاً عن: سحيباني، المصدر نفسه: ٢١١.

(١٢) لشكري، نظام مالياتي إسلام: ١٧١.

نهضة النثر العربي المعاصر
بين اللبنانية والمصرية

د. حميد احمديان (*)

أ. علي سعيداوي (**)

مقدمة

ألقى السلطان العثماني ستاره على كثير من البلدان العربيّة وظل قروناً طويلةً يحوطها من كل جانب، ما سبَّب لها انحطاطاً واسعاً شمل كل جوانب حياتها، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلميّة والأدبية. وما يعنينا في هذا المقال هو الجانب الأدبي بشكلٍ عام، ومنه النثر بنحوٍ خاصٍ. أصيب النثر في هذه الفترة الطويلة من حياة الأمة العربية - كغيره من الفنون الأدبية - بشلل شبه تام، ولكن مع حلول القرن التاسع عشر، وإثر تحولات طرأت على العالم العربي، عادت الحياة تدبّ من جديد في النثر العربي، وأخذ يفيق شيئاً فشيئاً من سباته العميق، منطلقاً نحو الأمام؛ متعثراً تارة؛ وقافزاً تارة أخرى، حتى بلغ قمة ازدهاره في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وهنا نتساءل: كيف تمّ هذا التحول للنثر العربي؟ وكيف تخلص مما كان فيه من شلل؟ ومَنْ هي الشخصيات التي كان لها دور في هذا المجال؟ وهذا ما سنبيِّنه في هذا المقال.

١- نظرة إلى تأريخ النثر العربي

لم يصل إلينا من النثر الجاهلي - على كثرته - إلا ما علق في أذهان الرواة من نفائس الخطب والأمثال، وشيءٌ من سجع الكهان. ومن الواضح أن النثر أسبق من الشعر

(*) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران.

(**) طالب دكتوراه، في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران.

في الوجود؛ وذلك لأن النثر ليس إلا ترقيماً لما يتبادل بين الناس من كلام. إذاً لا نستطيع أن نرضخ بسهولة لقول القائل: إن العرب لم يعرفوا النثر الفني قبل الإسلام، ولابد أنه كانت هناك استعمالات واسعة للنثر، ككتابة العقود، وتبادل الرسائل بين القبائل.

وعلى أية حال إنّ ما وصل إلينا من النثر الجاهلي لا يعدو ما ذكرناه. ومن خصائصه أنه خالٍ من التأنق والتعقيد، جارٍ مع الطبع البدوي الساذج، قويّ اللفظ، متين التركيب، قصير الجملة، موجز الأسلوب. وهذا ما حدا بالدكتور شوقي ضيف أن يسمّي هذا النوع من الكتابة بمذهب الصنعة. وإليك مثالاً من خطيب الجاهلية قِسّ بن ساعدة: «أيها الناس، اجتمعوا واسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آتٍ آت، ... آيات محكمات، مطر ونبات، وآباء وأمهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب»[1].

ولما ظهر الدين الحنيف ظهرت صفحة جديدة في النثر العربي. اتسعت الخطابة في العصر الإسلامي اتساعاً شديداً، متأثرةً بالحوادث الدينيّة والسياسية التي كانت قد طرأت على العالم العربي آنذاك. كما كثر استعمال الكتابة الفنّية في هذا العصر، وأخذت ترقى وتنضج؛ بفضل الدين الجديد، وامتزاج العرب مع غيرهم من الأمم. ولكن مع كل هذه التحولات ظل مذهب الصنعة مسيطراً على النثر العربي، ولم يتحلّل من قيوده، فانظر إلى هذا المقطع من رسالة لعبد الحميد الكاتب، ولاحظ أن خصائص النثر عنده لا تكاد تعدو النثر الجاهلي: «الحمد لله العليّ مكانه، المنير برهانه، العزيز سلطانه، الثابتة كلماته، الشافية آياته، الذي قدر على خلقه بملكه، وعزّ في سماواته بعظمته، دبَّر الأمور بعلمه، وقدّرها بحكمه على ما يشاء من خلقه»[2].

ظهرت في العصر العباسي طائفة من الكتاب تعنى بالمؤلّفات الطويلة المفصّلة؛ إما ترجمةً، كابن المقفع؛ وإما تأليفاً، كسهل بن هارون، والجاحظ، وقد التزم هؤلاء مذهب الصنعة أيضاً. ولكننا عندما ننتقل إلى كتّاب الدواوين في هذا العصر نجدهم قد أبدعوا أسلوباً جديداً في الكتابة يعنى عناية بالغة بالزخرف والتأنق، وأطلق الدكتورشوقي ضيف على هذا النوع من الكتابة مذهب التصنيع؛ لاعتماده بشكل كبير على السجع والبديع والمحسنات اللفظيّة. استحدث هذا المذهب ابن الحميد، وتبعه جماعة من الكتّاب؛ لموافقته ذوق العصر العباسي الذي يتّسم بالدعة والترف[3].

ومن هؤلا الكتّاب ابن العميد، الذي تمّ هذا النوع من الكتابة عل يده. وقد جاء في

رسالة له: «كتابي إليك وأنا بحال لو لم ينغّصها الشوق إليك، ولم يرنّق صفوها النزوع نحوك، لعدَدْتها من الأحوال الجميلة، وعددتُ حظّي منها في النِّعم الجليلة، فقد جمعت فيها بين سلالة عامة ونعمة تامة»[٤].

وظهر في أواخر القرن الرابع؛ وفقاً لما وصلت إليه الحضارة العربيّة من رقيّ وتعقيد، مذهب جديد في النثر العربي، يقوم على تصعيب طرق الأداء والتعبير وتعقيدها، حتى صار هذا النوع من الكتابة عند بعض الأدباء غاية تقصد لذاتها. ظهرت طلائع هذا المذهب، الذي سماه شوقي ضيف بمذهب التصنُّع، في كتابات الخوارزمي، وبديع الزمان؛ وبلغ أوجه في مؤلَّفات أبي العلاء المعري[٥]. وإليك مثالاً من رسالة الغفران لأبي العلاء: «وقد وصلت الرسالة التي بحرُها بالحكم مسجور، ومَنْ قرأها مأجور، إذ كانت تأمر بتقبل الشرع، وتعيب من ترك أصلاً إلى فرع، وغرقتُ في أمواج بِدَعها الزاخرة، وعجبتُ من اتساق عقودها الفاخرة، ومثلها شفع ونفع، وقرّب عند الله ورفع»[٦]. ظل مذهب التصنع يحتكر صناعة النثر في البلاد العربيّة والإسلاميّة، ولم يظهر إلى الوجود مذهب بعده، بل كل من جاء بعد أبي العلاء من الكتّاب لم يكن إلاّ مقلّداً لمن سبقوه، وخمدت جذوة الإبداع عند أدباء العرب، واستمرّ النثر ينتقل من أديب مقلّد إلى آخر أسوأ منه، حتى وصل إلى الحضيض في العصر العثماني[٧]. هذا واقع النثر العربي في تاريخه الطويل، ولكنّا بالرغم من ذلك نرى كتّاباً ظهروا في عصر الانحطاط قد خرجوا على الأطوار السائدة، وألّفوا كتباً مرسلةً خالية من التعقيد والصناعات اللفظية، بل كانوا دعاةً لتجديد النثر. ومن هؤلاء الكتّاب ابن خلدون، ومقدمته كلها تشهد له بالبيان والوضوح. ومن ثورته على هذا النثر المعقّد ما جاء في مقدمته: «وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه في المنثور، من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين يدي الأغراض. والمنثورُ إذا تأملْته من باب الشعر وفنّه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمر المتأخِّرون من الكتّاب على هذه الطريقة، واستعملوها في المخاطبات السلطانيّة، وقصروا الاستعمال في هذا المنثور كله على هذا الفنّ الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه، وخصوصاً أهل المشرق. وصارت المخاطباتُ السُّلطانيةَ لهذا العهد عند الكتّاب الغُفلِ جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غيرُ صوابٍ من جهة البلاغةِ؛ لما يُلاحَظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال، من أَحوال المخاطَبِ والمخاطِبِ. وقد أدخل المتأخِّرون في هذا الفنُّ المنثورُ المقفّى أَساليبَ الشعر، فوجب أَن تنزه المخاطباتُ

السّلطانيَّة عنه؛ إذ أساليب الشعر تُباح فيها اللوذعية (الإتيان بالغريب)، وخلط الجدّ بالهزل، والإطناب في الأوصاف، وضرب الأمثال، وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو لذلك كله ضرورة في الخطاب. إن التزام التقفية أيضاً من اللوذعَة والتزيين، وجلالُ الملك والسلطان عن خطاب الجمهور المملوك بالترغيب والترهيب يُنافي ذلك ويبايِنُهُ، والمحمودُ في المخاطبات السلطانية الترسّل، وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيعٍ إلا في الأقل النادر، وحيث تُرسِلُهُ الملَكةُ إرسالاً من غير تكلف له، ثم عطاءُ الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فإنَّ المقامات مختلفة، ولكل مقامٍ أسلوب يخصّهُ من إطناب أوحذفٍ أو إثباتٍ أو تصريحٍ أو إشارةٍ أوكنايةٍ أواستعارة»[٨]. وهذه الأسجاع إن دلت على شيءٍ لا تدلّ إلاّ على عجز الكاتب وبعده عن البلاغة، فيحاول الكاتب أن يغطي ضعفه بهذه الأسجاع، كما أشار إليه ابن خلدون: «وأما إجراء المخاطبات السطانية على هذا النحو، الذي هو على أساليب الشعر، فمذمومٌ، وما حمل عليه أهله إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم، وقصورهم عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمده في البلاغة، وانفساح خطوته، وولعوا بهذا المسجَّع، يلفّقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعيَّة، ويغفلون عما سوى ذلك. وأكثرُ مَنْ أخذ بهذا الفن وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتّاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى أنّهم ليُخِلّون بالإعراب في الكلمات والتصريف، إذا دخلت لهم في تجنيسٍ أو مطابَقَةٍ، لا يجتمعان معها، فيرجِّحون ذلك الصنف من التجنيس، ويَدَعون الإعراب، ويفسدون بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس»[٩].

ومن هؤلاء الثوار على النثر المصنوع القلقشندي، صاحب «صبح الأعشى في صناعة الإنشا». تجنّب القلقشندي الإسجاع والترصيع والولوع بالبديع، وتخلّى عن التعقيد، إلاّ نادراً. فكتابه «صبح الأعشى» أكثره مرسل، إلا النادر القليل، كمقدمة الكتاب التي جاءت مسجعة. فما نذكره دليلٌ على إرساله وشاهد على أن النثر لم يندثر تماماً في هذا العصر كما يظن. قال: «لا مِرْيَةَ في أن اللغة هي رأسُ مال الكاتب، وأُسّ كلامه، وكَنْز إنفاقه؛ من حيث إن الألفاظ قوالب للمعاني التي يقع التصرُّف فيها بالكتابة، وحينئذ يحتاج إلى طول الباع فيها، وسعة الخَطو، ومعرفة بسائطها، من الأسماء والأفعال والحروف، والتصرّف في وجوه دلالتها الظاهرة والخفية؛ ليقتدر بذلك على استعمالها في

محالّها، ووضعها في مواضعها اللائقة بها، ويجد السبيل إلى التوسُّع في العبارة عن الصور القائمة في نَفْسه، فيتَّسع عليه نطاقُ النُّطْق، وينْفَسِح له المَجَالُ في العبارة، وينْفَتِح له باب الأوصاف في ما يحتاج إلى وصفه، وتدعو الضرورة إلى نعمته، فيستظهر على ما ينشئه، ويُحيط علماً بما يَذَرُه ويأتيه؛ إذ المعاني، وإنْ كانت كامنةً في نفْس المعبِّر عنها، فإنما يقوى على إبرازها وإبانتها مَنْ توفَّر حظُّه من الألفاظ، واقتداره على التصرُّف فيها»[١٠].

وحتى الأبشيهي، صاحب كتاب «المستطرف»، بالرغم من الضعف الذي نشاهده في نثره، كان أسلوبه مرسلاً واضحاً خالياً من التعقيد. وهذا يدل على أن النثر لم يندثر. فانظر إلى قوله في العدل: «اعلم ـ أرشدك الله ـ أن الله تعالى أمر بالعدل، ثم علم سبحانه وتعالى أنه ليس كل النفوس تصلح على العدل، بل تطلب الإحسان، وهو فوق العدل، فقال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي القُرْبَى**﴾. فلو وسع الخلائق العدل ما قرن الله به الإحسان. والعدل ميزان الله تعالى في الأرض، الذي يؤخذ به للضعيف من القوي، والمحقّ من المبطل. واعلم أن عدل الملك يوجب محبته، وجوره يوجب الافتراق عنه. وأفضل الأزمنة ثواباً أيام العدل. وروينا من طريق أبي نعيم، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبيﷺ، أنه قال: «عمل الإمام العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عمل العابد في أهله مائة عام أو خمسين عاماً»[١١].

ولكن للأسف الشديد يبدو أن هذه الأصوات المنادية بتحرُّر النثر لم تلقَ آذاناً واعية، واستمر النثر في انحداره، حتى وصل إلى ما وصل إليه في العصر العثماني.

٢ـ النثر في العصر العثماني

تحولت مصر وكثير من البلدان العربيّة في هذا العصر إلى ولايات يحكمها سلطان الإمبراطوريّة العثمانيّة، بعد أن كانت دولاً مستقلة ذات قوة وسيطرة. وكان ذلك إثر حروب قامت بين دولة المماليك في مصر والدولة العثمانيّة، انتهت بسقوط الممالكة، ودخول سليم الأول مصر فاتحاً عام ٩٢٣هـ (١٥١٧م). ولم يقف نصر العثمانيين عند السلطة السياسية، بل طال العلم والأدب أيضاً، حيث نقل السلطان سليم الأول بعد عودته إلى القسطنطنيّة كثيراً من العلماء والأدباء وأصحاب الحرف، كما حمل معه عدداً هائلاً من الكتب والمجلدات. وهكذا فقدت مصر والبلاد العربيّة استقلالها، وتحولت إلى ولايات عثمانيّة يحكمها الولاة الترك، الذين كانت لهم دواوين، واللغة الرسمية فيها هي

اللغة التركية لا العربيّة؛ لأن أمراء الدولة العثمانيّة لا يفهمون اللغة العربيّة، ولا يقدِّرونها قدرها، فلم يعد المجال مفتوحاً ليظهر أدباء أمثال: القاضي الفاضل، وابن الشخباء، ومحيي الدين بن الظاهر، وغيرهم من الكتّاب، الذين كانت تنشئهم الدواوين في العصور السابقة. فإذا كان النثر في العصر المملوكي والعصور التي سبقته فيه شيء من القوة والحيويّة فقد أشرف على الموت والانعدام في العصر العثماني(١٢).

لقد أصبح النثر العربي في هذا العصر تقليداً للأدباء السابقين فآل إلى الانحدار. وقد جرى الكتّاب في رسائلهم الديوانية والإخوانية على نهج مَنْ سبقهم، وغالوا في التقليد، دون إمعان في الفكر، فانحدرت الكتابة من علوّها يوم كانت على يد بديع الزمان، والخوارزمي.... فلّما جاء كتّاب هذا العصر ورثوا هذه الطريقة، وجروا على أسلوبها، وبالغوا في التزامها، فظهر الاستكراه في قولهم، فكنت لا ترى إلاّ سجعةً قلقةً، أو توريةً مستعصيةً، أو جمعاً وتفريقاً، أو لفّاً ونشراً، أو غير ذلك من أنواع البديع، يجمعونها عامدين، وكأنّما يبنون كلامهم عليها، لا على المعنى الذي من أجله خلق التعبير، وقصدت الإبانة(١٣).

فإذا كان النثر يرسف في أغلال الصنعة في العصر المملوكي والأيوبي فهو بعيدٌ عن الأخطاء النحويّة والركاكة وضعف التأليف التي تشيع في مؤلّفات العصر العثماني. وإليك أمثلة من النثر العثماني لنتعرف على حالة النثر العربي في هذا العصر. يقول ابن إياس: «فلما وصلوا إلى باب الحوش كان صحبتهم كراسي حديد عالية، وقصدوا يجلسون عليها بحضرة السلطان، فما مكنوهم الرؤس نوَب من ذلك. ووقع في أيام الأشرف قايتباي مثل ذلك، وطلعوا معهم بكراسي، فما مكّنوهم من الجلوس عليها بحضرة السلطان. فلما وصل هذا القاصد إلى باب الحوش قبّل الأرض، فلما وصل إلى أوائل البساط قبّل الأرض هو ومن معه من أعيان الحبشة، ولم يدخل قُدّام السطان غير سبعة أنفس، والبقيّة لم يدخلوا، فلما قربوا من السلطان قبّلوا الأرض بين يديه ثالث مرة»(١٤).

لا يخفى على كلّ من له إلمام باللغة العربيّة ما في هذ النص من أخطاء نحوية، وأن لغة ابن إياس أقرب إلى العاميّة منها إلى الفصحى. والشواهد التي بإمكاننا أن نقدِّمها في هذا المجال كثيرة لا تقع في حيّز العدّ والإحصاء. انظر إلى هذا القول من شهاب الدين العمري - وهو من كتاب العصر المملوكي - في حياة «داوود بن نصير الطائي» - وهو من متصوفة زمانه -: «وصل إلى الغاية وبلغها، وتجنب الغواية ومبلغها، تفقه ثم اعتزل، وتنبّه ثم

لم يَزَلْ، وقطع مدة البقاء على فرد قدم، وفرّ من الدنيا ولم يداخله ندم، وكان، وشبابه غريب، وجلبابه ما علق بريح حبيبة ولا حبيب، مُجدٌّ في العلم وطَلَبِه، مجدِّد بما يعلم دواعي طربه، يَسْعى إليه ولا يتكبر، ويرعى ما يرد عليه ويتدبر، ثم لما اضطلع من ذلك البحر الرواء انخلع من ذلك الرداء، ولبس رتق الفقراء، المبرأ من الرياء، وطمّ طمعه فانفطم، وأحب الخلوة فكان لا يفارق ظلَّ أطم[١٥].

والغريب أنّ شهاب الدين وأمثاله كانوا عارفين بالنثر المرسل، وقد اطلعوا على أعلامه، وقرأوا كثيراً من كتب المرسلين، ولكنهم بالرغم من ذلك قد زجّوا نثرهم في عمايات الأسجاع. من يراجع هذا الكتاب وأمثاله يرى نوعين من النثر: **الأول**: النثر المسجّع المصنوع، وهو لصاحب الكتاب؛ **والثاني**: النثر المرسل، لمن نقله المؤلِّف عن غيره من الكتّاب. وعلى سبيل المثال: إن شهاب الدين عندما ذكر قصة «داود بن نصير» المذكورة سابقاً نقل أقوال كثير من الكتّاب في سيرة داود، ومنها: الحكاية التالية التي نقلها من كتاب «مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار»، لأبي عبد الله بن نصير، المعروف بابن خميس الموصلي، المتوفّى سنة ٥٥٣هـ، فيقول: «حكى في «مناقب الأبرار» عن سفيان بن عيينة - رضي الله عنه - قال: قال لي الرشيد: أريد ألقى الفضيل بن عياض، لعلّ الله أن يحدثَ لي عظةً أنتفع بها، فقلت له: والله، إنَّ ذلك لحبيب إليَّ، ولكنه رجلٌ أخذ نفسه بخدمة الله تعالى، فما لأحد فيه حظّ، وأكره أن تراه متصوِّفاً في بعض حالاته من عبادة ربه - عزّ وجلّ - فتوهم عليه جفاء، وإن كنت والله أعرفه الرجل الكريم العِشرَة، الحسن الخُلُق، يُوهم من شاهده من لينه أنه داخلٌ في حكم العامة، فقال لي: ما عزمت على لقائه حتى وطِّنت نفسي على احتمال مشاهدتي أخلاقه. ثم تهيأ الرشيد، ولبس مبطنه، وطيلساناً غطاءً لرأسه، ومعه مسرور الخادم وأنا، فدققتُ الباب، فنزل وفتح، ودخل، ودخلت معه، ووقف مسرورٌ على الباب، فسلَّم عليه الرشيد قائماً، فشمَّ منه رائحة المسك، فقال الفضيل: اللهمَّ، إني أسألك رائحة الخلد التي أعددتها لأوليائك المتقين في جنات النعيم[١٦].

ولا أدري لماذا لم يميّز هذا الكاتب بين هذا النثر المرسل الرشيق، الذي نقله عن غيره؟ ولماذا لم يقلده؟ بل زجّ نفسه وأدبه في تلك الأسجاع المتعبة التي لا داعي لها.

٣ـ طلائع التطور في النثر العربي

يرى كثير من مؤرِّخي الأدب العربي أن الحملة الفرنسية بقيادة بونابرت على مصر

أيقظت العرب من سبات الحكم العثماني، وأن مدافع هذه الهجمة كانت سبباً في إشعال جذوة النهضة العربيّة الحديثة، بل يعتقد البعض أن حملة نابليون كانت علميّة أكثر منها حربيّة[١٧].

وهذا الرأي صائبٌ بالنسبة إلى مصر؛ فإن الاحتلال الفرنسي كان سبباً في تأليف المجمع العلميّ المصري على نظام المجمع العلمي الفرنسي عام ١٨٩٨م، الذي أنشئ لأغراض ثقافية وسياسية، وكان له الفضل الأكبر في إنشاء المدارس الحديثة، وإرسال البعثات العلميّة إلى أوروبا، وإدخال المطابع، ونشر الجرائد.

لكننا عندما نمعن النظر في تاريخ النهضة العربية الحديثة، وحياة أدبائها في بداية مشوارها، نرى أن طلائع التحول في الأدب العربي ظهرت على أيدي الأدباء اللبنانيين، الذين لم تكن لهم أية صلة بما حدث في مصر إثر الحملة الفرنسية. ولا نوافق الدكتور شوقي ضيف على قوله: «استطاعت مصر في العصر الحديث أن تنهض نهضة واسعة في النثر العربي. وقد بدأت هذه النهضة في القرن التاسع عشر، منذ أرسلت البعوث إلى أوروبا»[١٨]. ونحن لا نوافق أيضاً على أنّ الكتّاب المعاصرين تعرفوا على النثر العربي بعد حملة نابليون؛ لدليلين:

الأوّل: ما ذكرناه سابقاً من أن النثر العربيّ لم يندثر تماماً تحت وطأه التصنع والتقليد والتعقيد، بل كان هناك مَنْ يكتب بالنثر المرسل، بل وينادي بالتجديد، ويندد بالكتابة المصنوعة.

الثاني: إن الكتّاب اللبنانيين هم الذين نهضوا بالنثر، قبل المصريين، وقبل حملة نابليون بسنوات. وهذا ما قصدناه في هذا البحث. ولكن قبل الولوج في صلب الموضوع؛ ورداً على ما قاله شوقي ضيف نقول: إنّ أول أديب مصري أنتجته هذه البعثات في مصر هو رفاعة الطهطاوي، وهو من مواليد عام ١٨٠١م، والمتوفّى سنة ١٨٧٣م. ومع أنّ رفاعة من سادة النثر المرسل الرشيق في مصر لكنّه لم يحرز قصب السبق في تطّور النثر العربي، ولم يسبق اللبنانيين في النثر، كما تصالح عليه كثير من الكتّاب، ولا سيما المصريين منهم، الذين انحازوا انحيازات غير علمية.

وها هو محمد عبده ـ مع سعة علمه وعدم تحيزه ـ ينسب النهضة النثرية إلى مصر، ويعتقد أنها حدثت على يد جمال الدين الأفغاني. فهذا قوله في جريده الهلال المصرية: «وتقدم فنّ الكتابة في مصر بسعيه (جمال الدين)، وكان أرباب القلم في الديار المصرية،

القادرون على الإجادة في المواضيع المختلفة، منحصرين في عدد قليل، وما كنا نعرف منهم إلا «عبد الله باشا فكري»، و«خيري باشا»، و«محمد باشا سيد أحمد»، على ضعف فيه، و«مصطفى باشا وهبي»، على اختصاص فيه. ومَنْ عدا هؤلاء فإما ساجعون في المرسلات الخاصة، وإما مصنِّفون في بعض الفنون العربية أو الفقهية وما شاكلها. ومن عشر سنوات ترى كتبة في القطر المصري لا يشقّ غبارهم، ولا يوطأ مضمارهم، وأغلبهم أحداث في السن، شيوخ في الصناعة، وما منهم إلا مَنْ أخذ عنه أو عن أحد تلامذته أو قلّد المتصلين به، ومنكر ذلك مكابر، وللحق مدابر»[١٩].

ونحن لسنا بمكابرين ولا مدابرين، ولكن نعلم أنّ الأفغاني ولد عام ١٨٣٩م، ولم يدخل مصر إلاّ عام ١٨٧١م، كما يقول عبده في جريدة الهلال، فلا ندري كيف تتلمذ كتبة مصر على يد جمال الدين، حتى أصبحوا تلامذته في الكتابة، وتركوا السجع بسببه؟ نحن نعلم أن جمال الدين قد سبقه أعلام الثورة النثرية بسنوات، مثل: الشدياق في لبنان، ورفاعة الطهطاوي في مصر. فعندما ولد الأفغاني كان للشدياق ٣٥ من العمر، وللطهطاوي ٣٨ من العمر، فكيف غاب هؤلاء الكتاب وجهودهم على محمد عبده؟

٤ـ نهضة النثر في لبنان

اتصل اللبنانيون بالغرب قبل الاحتلال الفرنسي لمصر بقرون، لكنّه لم يكن اتصالاً يفضي إلى نهضة ثقافية شاملة تعمّ ذلك البلد؛ لأسباب، منها: إن اللغة العربيّة لم تصبح لغةً رسمية في لبنان إلا منذ القرن الخامس عشر[٢٠].

اتخذ اللبنانيون اللغة العربيّة لغة رسمية بدل السريانيّة في القرن الخامس عشر؛ لكنهم بادئ ذي بدء كانوا يستخدمونها بشكل منحطّ، تكثر فيها الأخطاء، وضعف التأليف، وكانت عندهم أقرب إلى العامية منها إلى الفصحى. وهذا المثال من رسالة لسعد الخوري خير دليل على ذلك: «بلغكم أن سيدنا البطريك متوجِّه لهذه النواحي، وقلتم هذه بتصير قلقلة وبلبلة للطائفة، وموسِّعين الشرح بهذا المعنا. حضرة ساداتنا، ما هي عظيمة قد ما أنتم شايفينها، نحن ما معنا إلا نهار. هذا الثلاثة وصل أخونا بوعسكر لهذا الطرف، وسألناه ما هو سبب مجي سيدنا»[٢١].

هكذا كانت اللغة العربيّة في لبنان، وأخذت تنمو نمواً تدريجيّاً بفضل التبادل الثقافي الذي كان بين أوروبا ولبنان، فعلّم اللبنانيون الغرب لغات الشرق، كالسريانية،

والعربيّة، والعبرانيّة، وتعلموا من لغاته اللاتينيّة، والطليانيّة، واليونانيّة، والفرنسيّة، وغيرها من اللغات الأوروبيّة. وظلّ هذا التبادل الثقافي متواصلاً حتّى آتى ثماره ناضجة في العقود الأولى من القرن التاسع عشر(٢٢).

ومن ثمار هذا التبادل الثقافي الأخرى حركة الاستشراق التي لعبت دوراً هامّاً في النهضة الحديثة، وتوجيه الباحثين نحو الدراسات العلميّة، والأخذ بأساليب البحث العلمي، وإرسال البعثات العلميّة إلى أوروبا، ليعودوا إلى بلادهم ببضاعة علميّة وافرة، وإنشاء المطبعة العربيّة ولغات أجنبيّة، كاليونانيّة، واللاتينيّة، والإيطاليّة، والفرنسيّة، ومن أهمها: مدرسة عينطورة، ومدرسة عين ورقة، وهذه الأخيرة لقبها مارون عبود بـ«سوربون» الشرق، وقد أُنشئت هذه المدرسة قبل احتلال فرنسا لمصر بتسع سنوات، ومنها تخرج عملاق النهضة الأدبيّة الحديثة أحمد فارس الشدياق(٢٣).

كان الطلاب الذين يتخرجون من هذه المدارس يكتسبون الكثير من القوالب البيانيّة الخاصة باللغات الأجنبيّة التي تعلموها، ثمّ أخذوا ينسجون الجمل العربيّة على منوالها، ويسعون إلى تهذيب لغتهم من التعابير الضعيفة الركيكة، حتى كان أحمد فارس الشدياق، ففك الأغلال، وحمل لواء التجديد في النثر العربي(٢٤).

عندما ندرس حياة الأديب أحمد فارس الشدياق، ونقيسها مع مَنْ عاصره من الأدباء المصريين، وحتى اللبنانيين، نراه قد بزّهم جميعاً في تحرير النثر العربي من السجع والبديع بنثره الطريف وأسلوبه الظريف. ونذكر من الأدباء المصريين - على سبيل المثال - رفاعة الطهطاوي، الذي أوفد إلى أوروبا عام ١٨٣٦م؛ لدراسة العلوم، وبعد عودته من فرنسا عام ١٨٣١م ترجم «تلماك» بأسلوب مسجع غير متحرر من قيود النثر القديم، بينما عمل الشدياق عام ١٨٢٨م محرِّراً في جريدة «الوقائع المصريّة»، ودبّج فيها المقالات بأسلوب جديد لم يألَفْه المصريون قبل ذلك(٢٥).

كما أن هناك أدباء لبنانيين كثيرين لعبوا دوراً هاماً في تطور النثر العربي، أمثال: ناصيف اليازجي، وبطرس البستاني. لكننا نلاحظ بعض المؤرِّخين عندما يعالجون تاريخ الأدب العربي العاصر يبخسون حق الأدباء اللبنانيين، وما لهم من فضلٍ في النهضة الحديثة. فهذا عبد المنعم الخفاجي يقول: «ومحمد عبده رائد للأسلوب النثري الحديث بما دعا إليه من الثورة على السجع وعلى المحسِّنات، ومن الحرص على مساوقة الطبع، والتعبير عن المعنى، ومن الصدق في هذا التعبير»(٢٦).

هذا ما ذهب إليه الدكتور عبد المنعم الخفاجي. بينما ولد الإمام محمد عبده والشدياق في الـ٣٥ من عمره، وهو في قمة نشاطه الأدبي، وربما نستطيع أن نعدّ ما قام به الإمام محمد عبده من إصلاح في النثر العربي استمراراً لحركة أحمد فارس الشدياق، وليس له فضل الريادة في هذا المضمار. هذا من جانب، ومن جانب آخر بإمكاننا أن نقول: إن الفضل الأكبر في ما وصلت إليه مصر من زعامة للبلاد العربيّة في النهضة الحديثة يعود إلى الأدباء الذين هاجروا من سورية ولبنان إلى مصر؛ إما فراراً من الحكم العثماني، وما جرّه عليهم من اضطهاد؛ وإما ابتغاءً للنجاح الأدبي في مصر. ونذكر من هؤلاء الأدباء المهاجرين ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ: نجيب حداد، وإبراهيم اليازجي، ويعقوب صروف، وشبلي شميل، وجرجي زيدان، وكثيرين غيرهم. عندما استقرّ هؤلاء الأدباء راحوا ينشرون الجرائد، ويؤلِّفون الكتب والمقالات، وكانت لهم مشاركات قيمة في نموّ الجانب الثقافي في مصر.

فبعد كل هذا نستطيع أن نقول: إن بوادر التطور في النثر العربي ظهرت في لبنان، وكان ذلك نتيجة للتبادل الثقافي الذي كان بين اللبنانيين والأوروبيين، الذي امتدَّ لعدّة قرون، لا الحملة الفرنسية وما أحدثته من تحوُّلات في مصر.

٥ـ ازدهار النثر العربي المعاصر

إن عجلة النهضة التي حرّكتها الحملة الفرنسية في مصر ظلت تسير إلى الأمام بطيئة، ولكنها مستمرة، يمدّها الأدباء السوريون واللبنانيون، فازدادت قوة وسرعة، حتى نرى ريادة الأدب العربي تنتقل إلى مصر في منتصف القرن التاسع عشر[٢٧].

وهنا نتساءل: ماذا حدث للنثر العربي بعد ذلك؟ وإلى أين اتّجه به الأدباء في مصر؟

قبل أن أدلي برأيي حول هذا السؤال أنقل رأي الدكتور شوقي ضيف في النثر العربي، حيث يقول: «ونرى من ذلك أن مصر كان بها في أواخر القرن التاسع عشر أربع طوائف، وهي: طائفة الأزهريين المحافظين؛ ثم طائفة المجدِّدين المعتدلين، الذين يريدون أن يعبروا بالعربية دون استخدام سجع وبديع؛ وطائفة المفرطين في التجديد، الذين يدعون إلى استخدام اللغة العاميّة؛ ثم طائفة الشاميين، التي كانت في صف الطائفة الثانية. وما تزال المعارك تشتد بين الطائفة الأولى والطوائف الأخرى حتى تنتصر طائفة المجدِّدين المعتدلين، فيعدل المصريون في كتابتهم إلى التعبير بعبارة عربية صحيحة، لا تعتمد على

زينة من سجع وبديع، وإنما تعتمد على المعاني ودقتها، على نحو ما نرى في ترجمات فتحي زغلول، وكتب قاسم أمين. وهكذا أتيح لمصر أن تخرج من هذه المعارك التي أقيمت فيها في أواخر القرن التاسع عشر حول صياغة النثر بظفر محقق، إذ اعتمدت على اللغة العربية الصحيحة الحرّة الخالية من قيود السجع والبديع، واتخذتها أداة للسانها في كتاباتها»[٢٨].

ونحن نؤيد كلام الدكتور هذا. ولا نشكّ فيه؛ لأن مَنْ يراجع كتابات الإمام محمد عبده في بدايات حياته الأدبيّة يرى فيها كثيراً من التكلُّف في استخدام الصنعة، فانظر إلى هذا المثال من رسالة كتبها إلى بعض علماء الشام: «أما قومي فأبعدهم عنّي أشدهم قرباً مني. وما أبعد الإنصاف منهم، يظنون بي الظنون، بل يتربصون بي ريب المنون، تسرُّعاً منهم في الأحكام، وذهاباً مع الأوهام، وولعاً بكثرة الكلام، وتلذذاً بلوك الملام»[٢٩].

لكنه بعد فترة، وبإيعاز من أستاذه جمال الدين الأفغاني، حرّر قلمه من القيود اللفظيّة، وترسَّل في كتابته. وهنا سؤال يطرح نفسه، وهو أن النثر العربي كان قد تحرّر من السجع والبديع قبل ولادة الإمام محمد عبده بأكثر من عشرين سنة على يد أحمد فارس الشدياق، فلماذا لم يتَّخذ الأدباء الذين جاؤوا بعده طريقته في الكتابة؟ وما هي الأسباب التي دعتهم إلى العودة إلى قيودٍ لم يتحرَّر منها الأدب إلا بعد عقودٍ مديدة؟ لم نحصل على جوابٍ صريح لهذا السؤال من خلال مطالعتنا لكتب تاريخ الأدب، ولكن بإمعانٍ في الحوادث السياسية والاجتماعيّة التي طرأت على مصر في القرن التاسع عشر، التي ذكر مؤرِّخو الأدب شيئاً منها، نستطيع أن نقدِّم بعض الاحتمالات جواباً على هذا السؤال. وأنا بدوري أرى ثلاثة إجابات محتملة لهذا السؤال:

الأول: وهو الأقوى، النكسة التى أحدثها عباس الأول في الحياة العلمية بعد تولّيه الحكم عقب وفاة محمد علي باشا. فبعد أن تولى عباس الحكم أغلق جميع المدارس إلا القليل منها، وألغى مدرسة الألسن، ونفى الشيخ رفاعة الطهطاوي إلى السودان.

الثاني: إن ما قام به الإمام محمد عبده وغيره من الأدباء الذين عاصروه من إصلاحات في النثر العربي كان امتداداً للحركة الشدياقية، وليس مستقلاً عنها.

الثالث: وهو يعود إلى الأزهريين وما لهم من سلطة سياسية وفكرية على الشعب المصري آنذاك، فهؤلاء الأزهريون المحافظون لم يرتاحوا إلى الإصلاحات التي قام بها رجلٌ مارونيٌّ من بلدٍ له علاقات حميمة مع الغرب، فلهذا تعصَّبوا على طريقته ولم تشِعْ

بينهم.

فنحن إن أخذنا بالاحتمال الثاني فبإمكاننا أن نقول: إن بوادر التطور في النثر العربي ظهرت في كتابات أحمد فارس الشدياق، وازدهر في مقالات الأدباء المصريين، وإن أخذنا بالاحتمالين الأول والثالث فيصير الفضل في كليهما لأحمد فارس الشدياق، لا غيره.

النتائج

١ـ إن جذور النهضة العربية تكمن في لبنان. وقد حصل ذلك من خلال اتصاله القديم بالغرب، وما كان بينهما من تعاون ثقافي.

٢ـ إنّ النهضة اللبنانية حدثت قبل مصر بسنوات، ولهذا استعان المصريون بكتّاب لبنان ومفكّريه لإشعال جذوة النثر عندهم.

٣ـ مع أنه لا نستطيع أن نجزم بمَنْ قاد النهضة النثرية في لبنان، ولكن يبدو أنّ أحمد فارس الشدياق هو بطل هذه النهضة.

٤ـ لو أنّ اللغة العربية كانت سائدة في لبنان لربما لم يحدث ما حدث في العالم العربي من الانحدار، أو تقدمت النهضة الأدبية بسنوات أكثر مما كانت.

٥ـ لم يندثر النثر في العصر العثماني إلى حدّ الموت، كما يظنّ بعض الكتّاب. وسبب هذه الظنون أنهم بالغوا في الثمار الثقافية لحملة نابليون، كما بالغوا في قيادة مصر للأدب العربي.

الهوامش

(١) أبوعثمان الجاحظ، البيان والتبيين: ٢٥٣، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٢م.

(٢) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي ١: ٧٢٧، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٦٩م.

(٣) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ٣٨٩، مصر، دار المعارف،١٩٦٠م.

(٤) أحمد الهاشمي، جواهر الأدب ٢: ١٤٨، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٤م.

(٥) شوقي ضيف، المصدر السابق: ٣٩٠.

(٦) شهاب الدين العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ٢٥، تحقيق: بسام محمد بارود، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ١٩٨١م.

(٧) شوقي ضيف، المصدر السابق: ٣٩٠؛ أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي: ١٩٣، بيروت، دار الثقافة.

(٨) عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة: ٥٦٦، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٩م.

(٩) ابن خلدون، المقدمة: ٥٦٦.

(١٠) أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١: ١٨٥، شرح: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٨٧م.

(١١) أبو الفتح الإبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف ٢: ٢٢٧، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

(١٢) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث: ١٦ ـ ١٧، دارالفكر، ١٩٥٠م.

(١٣) جودت الركابي، الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار: ١٤٤ ـ ١٤٥، دار الفكر، ١٩٩٣م.

(١٤) ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور: ١١، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

(١٥) شهاب الدين العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ٣٨، تحقيق: بسام محمد بارود، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ١٩٨١م.

(١٦) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ٣٨.

(١٧) الدسوقي، المصدر السابق: ٢٢.

(١٨) ضيف، المصدر السابق: ٣٩١؛ الزيات، المصدر السابق: ٤٩٦.

(١٩) محمد عبده، الأسد الثائر جمال الدين الأفغاني، مجلة الهلال: العدد ٢٨٤: ٢٥، دار الهلال، ١٩٧٣م.

(٢٠) مارون عبود، صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٥٧، بيروت، دار الثقافة، ط٢.

(٢١) صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٤٦.

(٢٢) صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٦٣.

(٢٣) حنّا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي الحديث: ١٠ ـ ١١، بيروت، دارالجيل، ١٩٨٦م.

(٢٤) صقر لبنان أو أحمد فارس الشدياق: ٥٩.

(٢٥) الدسوقي، في الأدب الحديث: ١٠١.

(٢٦) عبدالمنعم الخفاجي، دراسات في الأدب العربي الحديث ومدارسه: ٣٠٤، بيروت، دارالجيل، ١٩٩٢م.

(٢٧) طه حسين، المجموعة الكاملة: ١٢٠، ١٩٨١.

(٢٨) الفن ومذاهبه في النثر العربي: ٣٩٢.

(٢٩) تاريخ الأدب العربي: ٥٢١.

الإمامة في مصادرها الأولى

دراسة نقدية في «دلائل الإمامة» للطبري

د. نعمة الله صفري فروشاني(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد

إقامة الدلائل أسلوب في إثبات إمامة الأئمة الاثني عشر(عليهم السلام)، انطلاقاً من ذكر المعجزات والكرامات التي كانت تجري على أيديهم. وقد كان هذا المنحى سائداً خلال القرون الأولى للتشيع، واعتمده جمع من العلماء الأخباريين آنذاك. وقد كان محمد بن جرير الطبري الآملي واحداً منهم. ورغم المجهود الكبيرة للعلماء، أمثال: آقا بزرگ الطهراني في كتابيه «الذريعة» و«النابس»، وكذا العلامة التستري في كتابه «الأخبار الدخيلة»، والعلامة المامقاني في كتابه «تنقيح المقال»، في التعريف بمحمد بن جرير الطبري، لا زال الغموض يكتنف هذه الشخصية، كما لا زالت العديد من الروايات التي احتج بها في كتابه «دلائل الإمامة» لإثبات إمامة الأئمة بحاجة إلى المزيد من التمحيص والمعالجة، سواء من جانب سندها أو من جانب محتوى متنها.

ويعدّ كتاب «دلائل الإمامة» أقدم متن شيعي أُلّف على طريقة «إقامة الدلائل على إمامة الاثني عشر من خلال ذكر معجزاتهم وكراماتهم»[1]. وهذا ما يوضحه القسم الأكبر من الكتاب الذي بقي إلى اليوم، حيث يلاحظ اختصاصه بذكر معجزات وكرامات سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء(عليها السلام) والأئمة الأحد عشر من نسلها.

التعريف بابن جرير الطبري

أما في ما يرجع إلى صاحب «دلائل الإمامة» الشيخ محمد بن جرير الطبري الآملي،

(*) باحث متخصِّص في التاريخ والسيرة، مسؤول قسم التاريخ في جامعة المصطفى(صلى الله عليه وآله) العالمية، له دراسات حول الغلو والغلاة وتاريخ الكلام الشيعي.

فإنه مما يؤسف له عدم توفُّر معلومات كثيرة عن هذه الشخصية، حتى أنه لا يعرف تاريخ ميلاده، ولا تاريخ وفاته، وقد تضاربت المعلومات حوله حتى في نسختي كتاب «دلائل الإمامة»؛ فالنسخة الأولى تذكر أنه من علماء الإمامية في القرن الرابع؛ أما النسخة الثانية فتشير إلى أنه من كبار علماء القرن الخامس. ومما يزيد الأمر غرابة أنه في السنوات الأخيرة عرض له كتابٌ آخر بعنوان «نوادر المعجزات»[٢].

كما أن البحث في كتب الرجال عن ترجمة لمحمد بن جرير ليست من الأمر الميسَّر، بحيث إن كتب الرجال نفسها لم تعطِ ترجمة دقيقة عنه، فكل ما تجده هو ذكرها لأربع شخصيات علمائية تحمل الاسم نفسه عاشت ما بين القرن الثالث والقرن الخامس، فيغدو تحديد صاحب كتاب «دلائل الإمامة» أمراً صعباً[٣]. ويعتقد؛ لقرائن، أنه قد وقع الخلط بين تلك الشخصيات الأربعة في الأبحاث الرجالية نفسها[٤]. وهذه الشخصيات الأربع هي:

١ـ محمد بن جرير، من أصحاب الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث أشار إليه عليه السلام في بعض الروايات بـ «يا بن جرير»، وقد نقل العديد من معجزات الإمام العسكري[٥].

ويشار إلى أن ابن إسفنديار في «تاريخ طبرستان» قد عدّه من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، ونسب إليه كتاب «المسترشد»، في حين أن هذا الكتاب هو لمحمد بن جرير الثالث[٦].

٢ـ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري الآملي (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ)، المؤرخ والمفسر السني المعروف، وصاحب كتابَيْ «طرق حديث غدير خم»، وكتاب «غدير خم»[٧].

٣ـ محمد بن جرير بن رستم الطبري، صاحب «المسترشد». وقد ذكر لأول مرة في كتاب «رجال النجاشي» (٣٧٢ ـ ٤٥٠هـ)، وتم توثيقه، وعده النجاشي من الشخصيات العلمائية الكبيرة، كما عرفه عن طريق اثنين من مشايخه[٨]. واستناداً إلى تعريف النجاشي الأخير رأى بعض الباحثين المعاصرين أن محمد بن جرير الطبري من معاصري الشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، وحسين بن رواح (٣٢٦هـ)، ومحمد بن جرير الطبري المؤرّخ العامي (٣١٠هـ)، من حيث تقارب زمنه لزمن كلّ واحد من هؤلاء[٩]. كما أن الشيخ

الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) قد عرَّفه بقوله: «ديّن فاضل»، ونسب إليه كتاب «المسترشد»[١٠].

٤ـ محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي، صاحب كتاب «دلائل الإمامة». وانطلاقاً من دراسة سند روايات هذا الكتاب يلاحظ أن محمد بن جرير بن رستم قد روى روايات كتابه عن شخصيات متعدِّدة معروفة، ومن بين هؤلاء: محمد بن هارون بن موسى التلعكبري (توفي هارون سنة ٣٨٥هـ، وكان محمد ابنه حياً إلى سنة ٤١٠هـ)، وروى عن محمد بن عبد الله المشهور بأبي المفضَّل الشيباني (٢٩٧ ـ ٣٨٧هـ)، وهو من مشايخ النجاشي (٤٥٠هـ)[١١]، وعن حسين بن إبراهيم، المشهور بابن الخياط، وهو من مشايخ الطوسي (٤٦٠هـ)[١٢]، كما نقل الرواية عن الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) بواسطة تلامذته[١٣]، كذلك نقل بعض الروايات عن أبي عبد الله حسين بن عبيد الله الغضائري (٤١١هـ)، وكما هو معروف فإن الغضائري من مشايخ النجاشي، بل عد الغضائري من مشايخه هو الآخر[١٤].

وانطلاقاً من توافق زمن مشايخه وزمن مشايخ النجاشي والطوسي فإن هذا يجعلنا نخلص إلى أنه عاصر كلاً من النجاشي والطوسي، وبالتالي توافق حياته العلمية أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس، وهذا ما تشير إليه تواريخ بعض رواياته في كتاب «دلائل الإمامة». ومما يلفت النظر أكثر أنه قد روى بعض روايات كتابه عن محمد بن جرير الطبري صاحب «المسترشد» بواسطة واحدة أو بعدة وسائط[١٥]، وهذه النقطة جدّ مهمة؛ لأنها تجعلنا نميز بين الشخصيتين ونفرِّق بينهما.

واتّباعاً لما توصَّل إليه الباحثون والرجاليون المعاصرون[١٦] فإنّ كتب الرجال لم تعتبر محمد بن جرير شخصية يكتنفها الغموض فحسب، بل شككت فيه، وشككت في كونه صاحب «دلائل الإمامة»[١٧]. فقد كان أول من نسب إليه هذا الكتاب السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)[١٨]، الذي عمل في الكثير من الموارد على حذف السند، واكتفى في نقل الرواية بقوله: «قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري»[١٩]. واستعماله لصيغة الغائب «قال أبو جعفر...» كان وقتئذٍ أسلوباً شائعاً في التعبير عن أن الكتاب له. كما يحتمل أن القسم الأول للكتاب ـ المفقود لدينا اليوم ـ قد كان عند السيد ابن طاووس، ولربما كان حذف السند من الكاتب نفسه، وليس من فعل السيد ابن طاووس[٢٠]. وقد يكون السيد ابن طاووس في نسبته كتاب «دلائل الإمامة» إلى محمد بن جرير قد استند إلى ما كتبه

ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) من أن الكتاب هو لمحمد بن جرير[٢١]، إلاّ أن هذا لا يعني أن نسبة الكتاب إلى ابن جرير لأوّل مرة كانت في القرن السادس، بل لربما نسب إليه الكتاب في فترة أقرب، ولكنه لم يصلنا.

وبناءً على عدم إتيان كتب الرجال ـ التي دونت بعد وفاة السيد ابن طاووس ـ بترجمة دقيقة لمحمد بن جرير، وعدم إفرادها لشخص باسم محمد بن جرير، واكتفائها بالإشارة إليه على أنه صاحب «المسترشد»، وعدم حسمها القطعي في إسناد الكتاب إليه، يبقى أمامنا القول: إن صاحب كتاب «دلائل الإمامة» عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، وإن لديه كتاباً شمل الكلام عن معجزات وكرامات المعصومين عليهم السلام.

ورغم سيطرة الغموض على هذه الشخصية إلا أن العديد من الكتب قد عملت على نسبة كتب أخرى إليه، رغم أن كتابات النجاشي والطوسي والحلّي، وكذا ابن داوود، باعتبارها المنابع الأم في هذا الميدان، لم تنسب إليه سوى «المسترشد».

ومن هؤلاء الذين نسبوا إلى محمد بن جرير كتباً أخرى ابن شهر آشوب. وبشكل لم يسبقه إليه أحد نسب إليه ثلاثة كتب: «المسترشد في إثبات الإمامة»؛ «دلائل الإمامة»؛ و«الفاضح»[٢٢]، والذي ذكره مدرس التبريزي بعنوان «الإيضاح في الإمامة»[٢٣].

ونسب إليه السيد محسن الأمين العاملي؛ باستناده على بعض الكتب الأم الشيعية وبعض كتب العامة، ومنها: ميزان الاعتدال، ستة كتب، وهي: ١ـ «الإيضاح»، ٢ـ «المسترشد في الإمامة»، ٣ـ «دلائل الإمامة»، ٤ـ «مناقب فاطمة وولدها»، ٥ـ «الرواة عن أهل البيت»، ٦ـ «نور المعجزات»[٢٤].

ولم يقع السيد محسن الأمين في الخلط بين صاحب «المسترشد في الإمامة» وصاحب «دلائل الإمامة» فحسب، بل جعل كتاب «مناقب فاطمة وولدها»، الذي هو نفسه «دلائل الإمامة»، كتاباً مستقلاً.

وخروجاً من هذه الدوامة نشير إلى أن هدف بحثنا بالدرجة الأولى هو البحث في سند ومتن روايات كتاب «دلائل الإمامة»، وليس الاستغراق في شخصية مؤلّفه رغم أهميتها.

١ـ الإشكالات الواردة على محتوى الروايات

كما سبق أن أشرنا فإن هذا الكتاب قد ألف في مرحلة كان السائد فيها

الاحتجاج على إمامة الأئمة من خلال ذكر ما جرى على أيديهم من معجزات وكرامات، وقد كان القرن الخامس أوج مرحلة هذا الاتجاه وازدهاره.

ما تبقى من هذا الكتاب هو القسم الثاني منه، وقد اختص بسيدة نساء العالمين فاطمة بنت النبي الأكرم ﷺ، كما اختص بالمعصومين من ولدها ونسلها عليهم السلام، ويحتمل أن يكون القسم الأول منه، والذي لم يصل إلينا، قد اختص بالنبي الأكرم ﷺ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

إن عنوان الكتاب يشير إلى كونه مختصاً في طرح المعجزات والكرامات، ولكن الاطلاع على محتوى الكتاب يظهر أن الأمر ليس كذلك. فقد طرح الكتاب ـ إلى جانب المعجزات ـ العديد من المواضيع المختلفة، ويلاحظ هذا بشدة في القسم المختص بالإمام الثاني عشر عجل الله فرجه، وهو القسم الأكثر تفصيلاً بالمقارنة مع باقي الأقسام الأخرى. ومن بين المواضيع التي تعرض إليها في هذا القسم بالذات موضوع ضرورة وجود الحجة وعدم خلو الأرض منه (معرفة أن الله لا يخلي الأرض من الحجة)[٢٥]، وكذلك ناقش واستدل على وجود القائم عجل الله فرجه ووجوب معرفته (معرفة القائم عجل الله فرجه وأنه لا بد أن يكون)[٢٦]، ولادة الإمام (في معرفة الولادة، وفي أية ليلة وأي شهر وأين ولد؟)[٢٧]، معرفة الصحابة الذين تشرفوا برؤيته، سواءٌ في زمن والده الإمام الحسن العسكري أو في أثناء تواجده في سامراء وفي زمن الغيبة[٢٨]، وقد ذكر كذلك الروايات التي تتحدث عن غيبته بكلا نوعيها، وخصوصاً الغيبة الكبرى (معرفة ما ورد من الأخبار في وجوب الغيبة)[٢٩]، وتعرض بالذكر للمناصرين له عجل الله فرجه بعد ظهوره، مَنْ هم؟ ومن أي البلاد هم؟ (معرفة رجال مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه)[٣٠].

ومن المواضيع الملفتة للنظر ضمن القسم الأخير من الكتاب أنه ينقل روايات عن الإمام الصادق عليه السلام تقول: إن لديه في كتاب تعداد المناصرين لقائم آل محمد عجل الله فرجه، وكل ما يتعلق بهم، من نسبهم، وقبائلهم، وأماكنهم، بل إن الكتاب فيه أسماء جميع المناصرين للائمة المعصومين، بدءاً من أمير المؤمنين عليه السلام إلى آخرهم الحجة عجل الله فرجه، وما يتعلق بكلّ واحد منهم. وطبقاً لتلك الأحاديث، وأمام إصرار الصحابي الجليل أبو بصير، فإن الإمام الصادق عليه السلام أفصح عن عدد المناصرين للإمام الحجة عجل الله فرجه في كل منطقة من العالم الإسلامي حسب خريطة ذاك الزمان، ويلاحظ فيها أن سهم منطقة خراسان الكبرى

كان الأوفر، كالتالي: من مرو الرود نفران (٢)، من مرو اثنا عشر نفراً (١٢)، من طوس خمسة (٥)، من طالقان[٣١] أربعة وعشرون (٢٤)، من غرو (تقع بين هرات وغزنة) ثمانية (٨)، من نيشابور ثمانية عشر (١٨)، من هرات اثنا عشر (١٢)، من بوشنغ (مناطق في نواحي هرات) أربعة (٤)، وأخيراً من فارتياب (توجد في أفغانستان الحالية) نفران (٢).

فيكون عدد المناصرين من منطقة خراسان الكبرى سبعة وثمانين نفراً (٨٧)، أي ما يعادل ٢٨ في المائة من مجموع ٣١٣ نفراً، وتكون طالقان أوفرها حظّاً، ولربما يرجع هذا لكون طالقان من المناطق الشيعية الأولى في خراسان، وأما حصة قم فهي ثمانية عشر (١٨) مناصراً، والكوفة أربعة عشر (١٤).

والعجيب في تلك الروايات التي نقلها عن الإمام الصادق عليه السلام أنه ذكر أسماء هؤلاء المناصرين، وكانت كلها أسماء عربية تتوافق وأسماء ذاك الزمان، مما يعني أن الذي وضع تلك الروايات كان على معرفة بهم. فمع التطور الثقافي أصبحت مثل تلك الأسماء في منطقة خراسان نادرة. وكمثال على ذلك: فمن منطقة قم: غسان بن محمد بن غسان، عمران بن خالد بن كليب، سهل بن علي بن صاعد، حسكة بن هاشم، الأحوص بن محمد بن إسماعيل، بلبل بن مالك بن سعد بن طلحة، موسى بن عمران بن لاحق، عباس بن زخر بن سليم، مروان بن علابة، صقر بن إسحاق، الكامل بن هشام، وعلي بن أحمد بن برة بن نعيم[٣٢]. والملفت للنظر أكثر أن الروايتين اللتين أتى بهما لم تستطيعا الوصول إلى العدد المعروف والمشهور لدى الإمامية، ٣١٣ نفراً، بينما تقول الرواية الأولى: إن عددهم ٣٠٧ أنفار، وفي الرواية الثانية لا يتجاوز عددهم ٣٠٠ نفر.

ولكن رغم أن هذه الروايات ـ كغيرها من الروايات الكثيرة المتعلقة بعصر الظهور ـ تعاني من إشكالات وهفوات، سواءٌ من جهة السند أم من جهة المتن، التي تفوح منها رائحة الوضع، إلاّ أنه ربما نستطيع النظر إليها من زاوية أخرى، فالروايات التي ذكرناها عددت أصحاب الحجة ومناصريه وذكرت مناطقهم في فترة كان العالم الإسلامي يمتد على مساحة من الاتساع والكبر، فقد كان يمتد من صقلية غرباً إلى الهند وسريلانكا شرقاً، ومن بلاد ما وراء النهر شمالاً إلى صنعاء جنوباً، فكيف تسنّى لهم معرفة تلك المناطق؟ ولماذا ذكرت تلك المناطق بالذات، ولم تذكر مناطق مهمة اليوم بلحاظ كثافتها الشيعية، كمناطق الترك في إيران وغيرها كثير؟ وإن كان لهذا دلالةٌ فإنما يشير إلى أن

هذه المناطق لم تكن تعرف كثافة شيعية يومذاك، بينما كان لمناطق نائية جداً نصيبٌ مهمٌّ في لائحة المناصرين.

وانطلاقاً من حياة أول إمام من الأئمة الاثني عشر فإن الكتاب ينفتح على مسائل تاريخية وبشرية لها أهمية كبيرة. ففي القسم التاريخي يعرض سيرة الأئمة، فيطرح تاريخ الولادة، النسب، والتعريف بأمّ كل إمام عليه السلام، ألقاب وأسماء أولادهم، ما نقش على خاتم كل واحد منهم، وأخيراً يذكر لمحة عن عصر كل واحد منهم.

ويلاحظ على المؤلِّف أثناء تسلسله في ذكر الأئمة إلى ما قبل الإمام الحسن العسكري عليه السلام أنه اعتمد على روايات منقولة عن الإمام العسكري عليه السلام، مما يعني أن سلسلة ذلك السند اختصت فقط بذكر تاريخ الولادة والوفاة ومدة عمر كل واحد منهم، أما باقي المطالب، كالمحيط السياسي والاجتماعي، فإن ذلك الإسناد لم يشمله.

ونظراً لوقوع ابن أبي الثلج البغدادي (٣٢٥هـ) في إسناد تلك الروايات، وبمقارنة هذا القسم من الكتاب بكتاب «تاريخ الأئمة»، لابن أبي الثلج[٣٣]، نستطيع الجزم بالاقتباس والنقل الكامل منه. كما نلاحظ التشابه الكبير بينه ـ أي دلائل الإمامة ـ وبين «الأنوار»، لمحمد بن همام الإسكافي، الذي يوجد بين أيدينا جزءٌ منتخبٌ منه بعنوان «منتخب الأنوار»[٣٤].

ورغم انحصار أقسام الكتاب، وبالتحديد القسم التاريخي منه، في ما ذكرناه إلاّ أنه ذهب إلى طرح بعض المسائل التاريخية الأخرى، مثل «حديث فدك»[٣٥]، وخطبة الزهراء عليها السلام[٣٦]، وكذلك تناول كيفية خروج الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه السلام من المدينة باتجاه مرو وما رافق تلك الهجرة من مشاهد التفاف الشيعة حول الإمام عليه السلام في نقاط عديدة. وما يثير الغرابة في هذا القسم هو تلك الروايات التي صيغت على شاكلة قصص وحكايات كان التضخيم والمبالغة فيها علامةً على وضعها ابتداء[٣٧]، كما يلاحظ فيها تغلغل عقائد الفرقة الإسماعيلية، كعقيدة الأدوار (المراحل الزمنية) السبعة[٣٨]، وما سيكون عليه العالم ما بين الظهور إلى يوم القيامة، بحيث سيعمّ نور الإمام الحجة عجل الله فرجه أرجاء المعمورة، وستصبح الدنيا في غنى عن نور الشمس والقمر، وإن الشرور ستنتفي وتختفي مطلقاً، حتى أن المؤمن سينعم بكل ملذات الدنيا من غير أي تضييق ومزاحمة، وسترتاح البشرية من وسوسة الشيطان، حتى أن الأشجار لن تعود ذات

أشواك[٣٩]، كناية عن انتفاء الألم وكل ما من شأنه تعكير صفوة الدعة والراحة لكل المؤمنين، وهذه الاعتقادات هي عينها اعتقادات الإسماعيلية.

وفي الطرف النقيض لكل تلك الروايات عن زمن الظهور توجد روايات أخرى تظهر الظهور على أنه مرحلة قاسية وخشنة، بحيث إن الإمام‏ وفي أوائل ظهوره سيقتل خمسمائة وألفاً (١٥٠٠) قرشيٍّ، بعد أن يتمّ سجنهم، وكذا سيكون مصير خمسمائة أخرى من المعترضين عليه، وأنه بعد ذلك سيصل الكوفة، حيث سيقتل ستة عشر ألف شخص (١٦٠٠٠) من فرقة البترية ـ وهي فرقة زيدية[٤٠] ـ وقد ذكر رواية تعلّل كل هذا القتل وكل تلك الدماء، ونسبها إلى الإمام الصادق، وفيها: «لأن الله بعث محمّداً رحمةً، ويبعث القائم نقمة»[٤١]، حتى ينتقم ويأخذ بالثأر.

وما يجب التأكيد عليه من خلال هذه الروايات الأخيرة، التي تتحدث عن القتل وسفك الدماء، أن البون شاسع بين مهدي الإمامية، الذين يؤمنون بأن القائم تجلٍّ لله، من حيث كونه مظهراً للرحمة والرأفة، وبين مهدي الفرقة الإسماعيلية والجارودية، التي ترى فيه مظهراً للعنف والقتل والانتقام، وأنه نقمة إلهية على أهل الأرض، ولعل رواية «يملأ الأرض عدلاً» تعبيرٌ جليٌّ عن رؤية الإمامية واعتقاداتها في مهدي آخر الزمان.

وفي الكتاب كذلك أبوابٌ تطرّقت لذكر من تشرّف برؤية القائم، سواءٌ أثناء إقامته في سامراء[٤٢] أو في زمن الغيبة[٤٣]، إلا أن تعرضه للوكلاء كان سطحياً وباهتاً، رغم أن الكتاب قد كتب في أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس، وهو الزمن الذي كانت فيه ثقافة الوكلاء، والسفراء الأربعة بالأخص، ودورهم في الوساطة بين الإمام وبين المؤمنين رائجة، ولها مكانة بارزة، ويظهر هذا في الروايات التي نقلها الإسكافي (٢٥٨ ـ ٣٣٦هـ) في كتابه «الأنوار»، والذي نقل عنه محمد بن جرير في هذا الكتاب الكثير[٤٤]. ونفس هذا الأمر بالنسبة لكتاب «كمال الدين»، للشيخ الصدوق، حيث كثرة الروايات التي تتحدث عن السفراء الأربعة ودورهم المهم والكبير في زمن الغيبة[٤٥]، بل وقد تعرض حسين بن حمدان الخصيبي (٣٥٨هـ) في كتابه «الهداية الكبرى» للسفراء الأربعة، رغم اختلاف عقائده عن عقائد الإمامية، حيث يرى فيهم مجرد وكلاء في إجراء الأمور المالية والتنفيذية، وعدم إيمانه بأن دورهم يتعدى ذلك إلى أمور معنوية[٤٦]. وكل هذه الشخصيات وكل تلك الكتب ـ كما يلاحظ من تاريخها ـ قد

كتبت في فترة قريبة أو متزامنة لزمن كتاب «دلائل الإمامة». من هنا يصبح السؤال التالي غاية في الإلحاح: هل عدم تطرُّق «دلائل الإمامة» للوكلاء يرجع إلى عدم اطلاعه على خصوصيات المذهب الإمامي في ما يخص وكلاء الإمام الحجة، أم كان له رأي آخر في الوكلاء يخالف ما عليه المشهور في المذهب، أم أن غض طرفه كان سهواً، ولم يكن عن عمد أو لسبب من الأسباب؟ إنّ حقيقة تفسير هذا المنحى من صاحب «دلائل الإمامة» يحتاج إلى جواب حاسم ودقيق، ومن الصعوبة الخلوص إليه في غياب مصدر آخر!!

ومن المسائل الأخرى التي هي محل إشكال في الكتاب إدراجه لروايات متناقضة في ما يخص مدة حكومة وطول عمر صاحب الزمان عليه السلام بعد الظهور. فبعض الروايات ذكرت أن مدة حكومته ستكون: سبع[٤٧]، ثمان، تسع[٤٨] سنوات، عشرون[٤٩]، أربعون[٥٠] سنة، وأخرى تتعدى ذلك إلى ثلاثمائة وتسع سنوات[٥١]، إلى غيرها من الروايات.

وكذلك نجد أنه في الوقت الذي لم تعرض أيٌّ من الروايات التي ذكرت أسماء مناصري الإمام الحجة عليه السلام اسم أيٍّ من النساء، فإن الكتاب نفسه يتضمن روايات تقول: إن من بين المناصرين ثلاث عشرة امرأة، معظمهن من صحابيّات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، سيرجعن إلى عالم الدنيا، وسيقمن بنصرة الحجة عليه السلام[٥٢]!!

وكذلك هو عرضه لروايات مبهمة حول الإمام المهدي عليه السلام والمهدوية بشكل عام، ففي الوقت الذي تتوفر فيه روايات كثيرة حول صاحب الزمان، وحول غيبته الكبرى، تلقتها الأمة من فجر الإسلام وعبر جميع الأئمة الاثني عشر، وعدت من المسائل الثابتة في المذهب، فقد طرحها الكتاب ـ انطلاقاً من عرضه لبعض الروايات ـ بشكل جعل الغيبة موضع شكّ وتردد.

لم تنحصر مشكلات الكتاب في طرحه لروايات يناقض بعضها البعض الآخر فحسب، بل نجد روايات كثيرة تحمل التناقض في نفسها، فعندما كان يتكلم حول علم الإمام «بما كان وما يكون وما هو كائن» ذكر أن الإمام الصادق عليه السلام كان وسط أصحابه فقال: «علينا عين؟ فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نرَ أحداً، فقلنا: ليس علينا عين، فقال: وربِّ الكعبة، ورب البيت، ورب القرآن، لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما إني أعلم منهما، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما، لأن موسى والخضر إنما أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما هو كائن إلى قيام الساعة، وقد ورثناه عن رسول الله صلى الله عليه وآله»[٥٣].

وهذه الرواية تتحدث عن أمرين متناقضين؛ فإذا كان الإمام لديه العلم بما هو كائن، بل لديه العلم بما هو كائن إلى قيام الساعة، فكيف لم يعلم ـ حسب هذه الرواية ـ بعدم تواجد جاسوس بينهم، وهو ضمن العلم بما هو كائن؟!

ومن المآخذ الكبيرة على الكتاب ذكره لروايات تتحدث عن تحريف القرآن، كرواية أن الإمام الصادق عليه السلام سأل المفضل: كيف يقرأ أهل العراق هذه الآية ﴿**يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِهَا وَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ مُشْفِقُونَ مِنْهَا**﴾ فقلتُ ـ أي المفضل ـ: يا سيدي، ليس كذا نقرأ، فقال ـ أي الإمام ـ: كيف تقرأ؟ قال: ﴿**يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا**﴾[٥٤]، فقال: ويحك، أتدري ما هي...، والله ما هي إلا قيام القائم...، والله ما يستعجل به إلا المؤمنون، ولكنهم حرَّفوها حسداً لكم، فاعلم ذلك يا مفضل»[٥٥]. وهو ادعاء صريح بتعرُّض القرآن للتحريف، وقد نُسب زوراً وكذباً للإمام.

ولم تقف إشكالات الكتاب عند هذا الحد، بل تجاوزتها إلى غيرها من التفاسير والتأويلات التي أتى بها لبعض الآيات والأحداث، بل حتى لبعض الألفاظ اللغوية، وذلك باستناده على روايات ضعيفة السند، كالرواية المنسوبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام أنه لما سأل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن معنى لقب البتول عليها السلام، وهو لقب مشترك بين سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام وبين مريم أم عيسى عليهما السلام، أجابه النبي: «البتول التي لم ترَ حُمرة قط، أي لم تحِضْ؛ فإن الحيض مكروهٌ في بنات الأنبياء»، في حين أن كتب اللغة أجمعت على أن البتول، كما ذكر القرآن ذلك أيضاً[٥٦]، من «بتل» بمعنى قطع[٥٧]، والانقطاع إلى الله، وغض الطرف عن الدنيا وملذاتها[٥٨]، ولا علاقة لها بالحيض البتة.

أما المنزلقات التاريخية فكثيرةٌ، بشكل لا يمكن التغاضي عنها، كادعائه حضور كلٍّ من العباس وحمزة عمّي الرسول صلى الله عليه وآله زفاف فاطمة الزهراء عليها السلام، في حين أن كل الوقائع التاريخية تؤكد أن الزواج كان في السنة الأولى أو الثانية للهجرة[٥٩]، ولم يحضر العباس إلى المدينة إلا بعد فتح مكة، أي في السنة الثامنة للهجرة، وقد استشهد حمزة في معركة أحد في السنة الثالثة للهجرة، مما يعني أنه لا يمكن أن يكون قد رافق العباس في المدينة. وكذلك فإن دعوى حضور عبد الله بن الزبير في مراسم الزواج غير مقبولة[٦٠]؛ لأن ولادة عبد الله بن الزبير كانت في السنة الأولى، فكيف سيكون له حضور فعال في تلك المراسم وهو مولود حديث؟ وهكذا هو

الإشكال بالنسبة لحضور جعفر بن أبي طالب عليه السلام في العرس، فإنه من المسائل التي تدحضها الوقائع التاريخية، فقد كان من الذين هاجروا إلى الحبشة في السنة الخامسة للبعثة ولم يردْ المدينة إلا بعد خيبر في السنة السابعة للهجرة، ليسارع في العودة إلى الحبشة مرة ثانية من غير أن يكون له أيُّ حضور فعّال في المدينة.

٢ـ الإشكالات الواردة على سند الروايات، والمراجع التي اعتمد عليها في هذا الكتاب

١ـ٢ـ إشكالات على السند

رغم القول: ربما يكون كتاب «دلائل الإمامة» قد أُلِّف على أيدي بعض الغلاة الجاهلين بطرق السند وبمصادر الروايات عند الإمامية[٦١] في حدود القرن السابع الهجري، إلا أن العلامة الطهراني[٦٢] يرى أن التدقيق في إسناد رواياته، ونظرة بسيطة إلى المصادر التي اعتمد عليها، تؤكد أن صاحب الكتاب كان في فترة القرن الخامس الهجري، وأنه كانت لديه معرفة بالأسانيد، ومعرفة بالمصادر المعتبرة لدى الشيعة الإمامية.

ومع ما خلصنا إليه في المرحلة المتقدمة من هذه المقالة حول مؤلِّف الكتاب، وبأنه مجهول لدينا، إلا أن الإمعان الدقيق في أسانيد روايات الكتاب تجعلنا نستبعد في الحدّ الأدنى كون الكتاب من تأليف الوضّاعين؛ وذلك لأن أسانيد بعض الروايات معروفة في جوامع الحديث الشيعي[٦٣]، وضعف رجالها أمر غير خفي على أهل هذا الفن، ولو كان المؤلف من الذين يضعون الحديث لالتجأ إلى أسانيد أكثر قبولاً في أوساط الحديث الشيعي.

ومن المسائل المهمة والمميزة في هذا الكتاب تواجد العديد من الرواة الذين ينتمون إلى ما قبل القرن الخامس، والذين كانت لديهم كتب اهتمت بتاريخ الأئمة من جوانب مختلفة، وقد ظلوا مجهولين لدينا حتى الآن، لكن استطعنا بفضل هذا الكتاب التعرُّف عليهم، أو في الحد الأدنى التعرف على بعضهم، ومن بينهم: محمد بن الحسن الصفار (٢٩٠هـ)، صاحب كتاب «بصائر الدرجات»؛ جعفر بن محمد بن مالك الفزاري، صاحب كتاب «أخبار الأئمة ومواليدهم»[٦٤]، ومن شيوخ أبي غالب الزراري ومحمد بن همام الإسكافي؛ عبد الله بن جعفر الحميري (بعد ٢٩٠هـ)، صاحب كتاب «الدلائل»[٦٥]؛

محمد بن همام الإسكافي (حوالي ٢٣٥ ـ ٣٣٦هـ)، صاحب كتاب «الأنوار في تاريخ الأئمة الأطهار»[٦٦]؛ أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله، والمعروف بابن أبي الثلج البغدادي (٢٣٧ ـ ٣٢٢ أو ٣٢٣ أو ٣٢٥هـ)، صاحب العديد من الكتب التاريخية، ومن جملتها: «تاريخ الأئمة عليهم السلام»[٦٧]؛ علي بن هبة الله بن عثمان، صاحب كتاب «الأنوار في تاريخ الأئمة الأبرار»[٦٨]؛ وأخيراً عرفنا على أكبر مؤرِّخ للشيعة خلال القرون الأولى، وهو عبد العزيز بن يحيى الجلودي (٣٣٢هـ)، والذي كانت لديه كتب متعددة في التاريخ، وتاريخ التشيع والشيعة، وبالأخص الشيعة الإمامية، وكذلك كانت لديه كتابات متفرِّقة خاصة بالأئمة الاثني عشر[٦٩]. كما وجد في هذه الأسانيد أسماء مجموعة من الغلاة الذين لديهم كتابات متعددة في مجال ذكر معجزات وكرامات الأئمة عليهم السلام، ونذكر منهم على سبيل المثال: عبد الرحمن بن كثير الهاشمي، وهو من رواة القرن الثاني، وله كتب كثيرة، من بينها: كتابي «صلح الحسن عليه السلام»، و«فدك»[٧٠]؛ محمد بن علي بن إبراهيم القرشي، المعروف بأبي سمينة، صاحب كتاب «الدلائل»[٧١]؛ ومن الغلاة الكبار أبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني (قتل سنة ٣٢٢ أو ٣٢٣هـ)، له كتاب «الأوصياء»[٧٢]. وكذلك نجد ضمن أسانيد «دلائل الإمامة» مجموعة من الأسماء التي اتهمت بالغلو، كيونس بن ظبيان[٧٣]، مفضل بن عمر الجعفي[٧٤]، محمد بن سنان الزاهري[٧٥]، داود بن كثير الرقي[٧٦]، وصالح بن عقبة[٧٧]. والمهم في هذه الأسانيد هو تردد أسماء كعمار بن زيد[٧٨] غير المعروف في كتب الرجال إلا عن طريق عبد الله بن محمد البلوي، الذي كان يروي عنه، وكذلك فإن تواجده ضمن إسناد «دلائل الإمامة» كان عن طريق عبد الله بن محمد البلوي نفسه.

وقد ذكر البلوي في كتب الرجال مقيَّداً بأوصاف لازمته في أغلبها، كالوضّاع، الكذّاب، والضعيف، مما يستنتج منها أن هذا الشخص ممَّن كانوا يؤلِّفون الأحداث وينسجونها نسجاً[٧٩]. وقد سئل عن عمار، الذي كان يروي عنه، فأجاب: «عمّار رجل نزل من السماء، حدثني ثم عرج»[٨٠]، مما يقوي احتمال أن شخصية عمّار لم تكن إلاّ من صنع خياله، ولا وجود خارجي لها.

وإذا ما تم التدقيق في الروايات التي كان في سلسلة سندها عمار بن زيد يتضح أنها تعتبر واحدة من أكثر الروايات بعداً عن الواقعية، وأكثرها إغراقاً في الأسطورة والخرافة. ويعتبر كتاب «دلائل الإمامة» من أهم الكتب التي اعتمدت رواياته من بين

الكتب الأخرى التي كانت على نفس الطريقة. ومن كبار مشايخ عمار بلا واسطة أبو الفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله الشيباني (٢٩٧ ـ ٣٨٧هـ)، والذي يلاحظ في رواياته مسلك القصة والحكاية، كما يحتمل أن رواياته أقرب إلى الوضع منها إلى الحقيقة، و يزداد هذا الاحتمال عمقاً وشدة إذا راجعنا قول ابن الغضائري فيه: «وضّاع، كثير المناكير، رأيت كتبه، وفيها الأسانيد من دون المتون، والمتون من دون الأسانيد، وأرى ترك ما تفرّد به»[٨١]، لذا فإن كل ما قيل عنه، وما لوحظ في رواياته من الوضع والكذب، يدفع بنا إلى ضرورة توخي الحيطة حتى في الشخصيات التي روى عنها، فإنه يحتمل أن تكون مجرد شخصيات مصطنعة لا وجود حقيقي لها، ولعل ما يعزز قولنا هذا وجود أسماء كأبي النجم بدر بن عمار الطبرستاني، الذي لم يُشَرْ إليه في كتب الرجال مطلقاً[٨٢].

و في الجملة فإن رجال أسناد كتاب «دلائل الإمامة» إما غير معروفين في كتب الرجال؛ وإما أنهم معروفون، ولكن لم يكونوا من الثقات، أي إنهم كانوا ضمن لائحة المهملين أو المجهولين، وكلاهما من أقسام الضعيف.

أما عن شأن وجود الشخصيات الموثّقة في سلسلة أسناد الكتاب، أمثال: علي بن هبة الله بن عثمان، سعد بن عبد الله الأشعري القمي، أحمد بن محمد بن عيسى، هارون بن موسى التلعكبري، الشيخ الصدوق، الشيخ الكليني، أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وزرارة، أبان بن تغلب، محمد بن مسلم، محمد بن أبي عمير، الحسن بن محبوب، هشام بن سالم، عبد الله بن مسكان، وآخرون، فإن الاحتمال القوي؛ بالنظر إلى محتوى الرواية، أنه قد تم وضع تلك الروايات، ونسبت عمداً إلى هؤلاء الأعلام للتغطية وإضفاء نوعٍ من القدسية.

وتبقى الشخصية الأكثر حظاً في أسناد كتاب «دلائل الإمامة» هي محمد بن جرير الطبري الكبير، صاحب كتاب «المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام»، حيث تم إسناد العديد من الروايات إليه، وكثيراً ما يتم الإسناد إليه مباشرة، وبدون ذكر سلسلة السند، بل يشير إليه بقوله: «قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري»، أو بعبارة أخرى أقرب إليها، مما جعل الكثير من الباحثين يقعون في الخلط بينه وبين صاحب «دلائل الإمامة».

ومما لا يفوتنا ذكره أن نوعية المواضيع، والطريقة التي تم بها إسناد الروايات، أو التي تمّ بها عرض مطالب «دلائل الإمامة»، تجعله يختلف كماً وكيفاً عن كتاب «المسترشد»، مما لا يترك المجال واسعاً أمام أي شك في تعدد الكاتب. فمثلاً: في كتاب «المسترشد» تم تخصيص عشر صفحات فقط من أصل سبعمائة صفحة للتحدث عن معجزات وكرامات الإمام عليعليه السلام، وكان أغلبها في ذكر علمه وعلمه بالغيب بشكل معقول ومقبول[٨٣]، مما يوحي لنا بأن شخصية محمد بن جرير، وكذا كتابه، كانت من الأهمية الكبرى، وخصوصاً أنه كان في فترة حساسة ومهمة، وهي فترة الغيبة الصغرى، كما أن الكتاب والكاتب كانت له أهمية في الأوساط الشيعية، وبالخصوص الإمامية، مما جعل المجال مفتوحاً أمام المشتغلين بالوضع، ليختلقوا روايات، وينسبوها إلى شخصه؛ لأغراض سيئة، مما جعل مكانته تتراجع في القرن الرابع. ولعل هذا ما يوضح كثرة استفادة صاحب «دلائل الإمامة» منه. وكما أشرنا فإن استخراج الروايات التي تمت نسبتها إلى محمد بن جرير - صاحب «المسترشد» - من كتاب «دلائل الإمامة»، ومقارنتها بكتاب «المسترشد» نفسه، تظهر بجلاء الاختلاف الماهوي بين الكاتبين.

وفي الجملة نستطيع الخلوص إلى أن نسبة أسانيد كتاب «دلائل الإمامة» التي تعتبر موثّقة لدى علماء الرجال، أو الأسانيد التي تعد صحيحة، قليلة جداً، بل نستطيع الجزم بأن الروايات الصحيحة والمعتبرة التي تتحدث عن معجزات وكرامات الأئمةعليهم السلام تعد بالأصابع.

و مشاكل الإسناد في «دلائل الإمامة» لا تقف عند كل ما ذكرناه، بل هناك عيوبٌ أخرى، كالتجائه إلى عبارات مثل: عمَّن حدثه، عمَّن ذكره، رفعه إليه، بعض أصحابنا، عن رجل، وغيرها كثير، مما يجعل مسألة التعرف على الراوي صعبة، وفي الأغلب مستحيلة. كما أن إسقاط السند والنقل المباشر عن الراوي، وإسقاط بعض أفراد سلسلة السند، أو تغيير أماكن الرواة[٨٤]، مما يزيد في لائحة المآخذ والتجاوزات غير العلمية على الكتاب.

٢-٢- الأسانيد غير الإمامية

قليلة هي الروايات التي نقلت عن الفرق الشيعية الأخرى، كالزيدية، الواقفية[٨٥]،

الفطحية[٨٦]، والكيسانية[٨٧].

ولعل وجود بعض الروايات ذات الإسناد الزيدي[٨٨] يرجع إلى كون هذه الفرقة الأكثر تصارعاً مع الإمامية، وخصوصاً أن أغلب هذه الروايات هي روايات مضادة ومناقضة لمعتقدات وأصول الفرقة، ولأن مورد الاستفادة منها كان في مجال الاحتجاج والرد على الخصم فإن احتمال وضعها وكذبها قويٌّ، بل تم الالتجاء إلى وضع روايات، ونسبت عمداً وكذباً إلى كبار المذهب الخصم؛ رغبةً في التفوق وتسجيل الانتصار.

٣ـ٢ـ الأسانيد غير الشيعية

يعتبر كتاب «دلائل الإمامة» من أقدم بل من أوائل الكتب التي اعتمدت في إثبات مناقب وفضائل أهل البيت عليهم السلام على أسانيد غير شيعية، وبالتحديد على أسانيد لأهل السنة، ليتبع نفس الخطوة ويستمر عليها، ولكن بشكل موسع، ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في «مناقبه».

وقد سعى ابن جرير في إبراز العديد من مشايخه بدون واسطة من أهل السنة، مما يشير إلى معرفة الكاتب العميقة بالمصادر الأم في الحديث لأهل السنة، ويبرز من بينهم: أبو الفرج المعافى بن زكريا (٣٠٥ ـ ٣٩٠هـ)، الذي كان طبق أصول مذهب الجريرية (نسبة إلى ابن جرير الطبري (٣١٠هـ)[٨٩] يصدر الفتاوى، وقد أسند إليه أكثر روايات الكتاب. ويأتي بعده إبراهيم بن مخلد بن جعفر الباقرخي (٣٢٥ ـ ٤١٠هـ)، الذي كان هو الأخر من علماء مذهب الجريرية[٩٠]، كما أن أبا إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد (٣٢٤ ـ ٣٩٣هـ)، الذي كان يصدر الفتوى طبق أصول مذهب مالك[٩١]، كان هو الآخر من مشايخه بلا واسطة، وقد كان له كتابٌ بعنوان «المناقب»[٩٢]، ويعتقد أنه في مناقب أهل البيت عليهم السلام.

ويلاحظ على صاحب «دلائل الإمامة» كثرة رجوعه إلى أسانيد أهل السنة في ذكره معجزات أهل البيت عليهم السلام، بشكل يكون السند سنياً بشكل كامل، أو يكون تلفيقياً، بمعنى أنه يجمع بين الشيعة والسنة في السند الواحد.

ولعل فكرة الاستفادة من أسانيد أهل السنة كانت رائجة في ذلك الزمان. ومما سهل الأمر ذهاب بعض أعلام مدرسة الصحابة إلى كتابة كتب في المناقب. إلا أن صاحب

«دلائل الإمامة» لم تكن له الخبرة الكافية لمثل هكذا كتابات، ويستنتج هذا بشكل واضح من تعدد وكثرة الإشكالات الواردة على سند ومتن الروايات.

ففي ما يخص متن الروايات فإنه ربما ينقل عن أشخاص لم يكن من المعهود فيهم الدقة والالتزام بمعتقدات وأصول اتجاههم المذهبي، أو أنها قد نسبت إلى أشخاص من المستبعد أن تكون لهم.

أما عيوب السند فتتجلى أكثر في الهفوات التاريخية. فمثلاً: يذكر أن الأوزاعي (عبد الرحمن بن عمرو) قد التقى الإمام الحسين عليه السلام في مسيرته من مكة إلى الكوفة، بينما الشواهد التاريخية تؤكد أن الأوزاعي لم يفتح عيناه على الدنيا إلاّ بعد مضي سبعة عشرة سنة من شهادة الإمام الحسين عليه السلام بكربلاء. ونقل أن الليث بن سعد قد سأل الإمام الرضا عليه السلام معجزةً، وأن الإمام عليه السلام قد أجاب سؤاله، بينما التاريخ يصرح بأن الليث بن سعد قد قضى معظم عمره في مصر، وتوفي فيها حوالي سنة ١٧٥ للهجرة[٩٣]، في حين أن الإمام الرضا عليه السلام لم تصِرْ إليه الإمامة الفعلية إلاّ في سنة ١٨٣ أو ١٨٤هـ، يعني بعد ثمان أو تسع سنوات من تاريخ وفاة الليث.

وفي الختام فإن عدم نقل الكتاب لروايات أهل السنة من مصادرهم المعتبرة، وحتى عدم نقلها عن المصادر المعتبرة لدى الشيعة، بالإضافة إلى عيوب السند الكثيرة، وعدم توافقها وأصول علم الحديث لدى هذه الفرقة، واعتماده على بعض الروايات المنسوبة إلى مخالفي المذهب الشيعي، تجعلنا نقول: إن أغلب تلك الروايات موضوعة ومنسوبة كذباً وزوراً إلى كبار أعلام الرواية في المذهب السني، ولا يجب غضّ الطرف عنها أو عدم إخضاعها للرقابة العلمية.

الهوامش

(١) للتعرف أكثر على منهج «إقامة الدلائل على إمامة الأئمة من خلال ذكر معجزاتهم وكراماتهم» يُرجع إلى كتاب «مدينة المعاجز» ١: ٤٠.

(٢) نوادر المعجزات في مناقب الأئمة الهداة، قم، مدرسة الإمام المهديعجل الله فرجه، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

(٣) لفهم آراء علماء الرجال حول هذه الشخصية انظر: مقدمة كتاب «المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي ابن أبي طالبعليه السلام» وكذلك «الطبريون: نظرة في المتفق والمفترق»، لعلي موسى الكعبي، مجلة علوم الحديث، العدد ١٧: ١٠٧ ـ ١٣٧.

(٤) هذه النتيجة تشبه خلاصة تحقيقات العلامة المامقاني في كتابه «تنقيح المقال» ٣: ٩١ في ذيل اسم محمد بن جرير.

(٥) دلائل الإمامة: ٤٢٧؛ وكذلك راجع: كتاب «مدينة المعاجز» ٧: ٥٧٣ ـ ٥٧٦ للتعرف أكثر على تلك المعجزات.

(٦) المسترشد، مقدمة المحقِّق: ٤٥، نقلاً عن: تاريخ طبرستان (أُلِّف سنة ٦١٢هـ): ١٣٠. وقد أكد البعض نفس الاحتمال، وهو أن محمد بن جرير الثالث هو نفسه الأول الذي أدرك الإمام الحسن العسكريعليه السلام وروى عنه (انظر في هذا الصدد: كتاب «الطبريون: نظرة في المتفق والمتفرق»، مجلة علوم الحديث، العدد ١٧: ١١٦، نقلاً عن: «نوابغ الرواية»: ٢٥٣، لآقا بزرگ الطهراني).

(٧) رجال النجاشي: ٣٢٢؛ الفهرست: ٢٢٩.

(٨) رجال النجاشي: ٣٧٦.

(٩) نوادر المعجزات: ٦ ـ ٧؛ ومقدمة محقق كتاب المسترشد: ٣٠.

(١٠) الفهرست: ٢٣٩.

(١١) قال في شأنه الشيخ النجاشي: «رأيت هذا الشيخ، وسمعت منه كثيراً، ثم توقفت عنه إلا بواسطة بيني وبينه» (رجال النجاشي: ٣٩٦).

(١٢) الأخبار الدخيلة: ٤٣ ـ ٤٤.

(١٣) دلائل الإمامة: ٣١ (نقلاً عن: كتاب النابس في القرن الخامس: ١٥٥).

(١٤) المصدر نفسه: ٥٤٥، والعبارة هي: «نقلت هذا الخبر من أصل بخط شيخنا ابن عبد الله الحسين الغضائريرحمه الله».

(١٥) انظر: الأخبار الدخيلة: ٤٤ وما بعدها.

(١٦) الأخبار الدخيلة: ٤٣ ـ ٤٦.

(١٧) لم يصرح العلامة التستري بهذا التشكيك.

(١٨) انظر: مكتبة السيد ابن طاووس: ٢٢٩ ـ ٢٣١.

(١٩) الأخبار الدخيلة: ٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه: ٣١.

(٢١) معالم العلماء: ١٠٦.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) ريحانة الأدب ٤: ٤٣.

(٢٤) أعيان الشيعة ٩: ١٩٩.

(٢٥) دلائل الإمامة: ٤٣٣ ـ ٤٤١.

(٢٦) المصدر نفسه: ٤٤١ ـ ٤٨٩.

(٢٧) المصدر نفسه: ٤٩٧ ـ ٥٠١.

(٢٨) المصدر نفسه: ٥٠٥ ـ ٥٢٩ و٥٣٧ ـ ٥٤٩.

(٢٩) المصدر نفسه: ٥٢٩.

(٣٠) المصدر نفسه: ٥٥٤ ـ ٥٧٧.

(٣١) رغم أنّ طالقان اليوم اسم للعديد من مدن إيران وبعض نواحي طهران و قزوين، أما هذا الاسم في ذاك الزمان فكان يطلق ويراد به طالقان أفغانستان الحالية، والتي تقع بين مرو الرود وبلخ.

(٣٢) المصدر نفسه: ٥٦٩.

(٣٣) راجع: المجموعة النفيسة: تاريخ الأئمة: ٩ ـ ٢٧؛ تاريخ أهل البيت. ومقدمة محقّق الكتاب مفيدة في التعرف أكثر على الكتاب.

(٣٤) انظر: منتخب الأنوار.

(٣٥) دلائل الإمامة: ١٠٩ ـ ١٢٥.

(٣٦) المصدر نفسه: ٣٤٩ ـ ٣٥٨.

(٣٧) كمثال: المصدر نفسه: ٩٥ ـ ١٠٠، ١٣١ ـ ١٣٤، ٢٣٣ ـ ٢٤١، ٢٧٣ ـ ٢٧٤، ٣٧٦ ـ ٣٨٢، ٣٨٤ ـ ٣٨٨، ٤٢٨ ـ ٤٣١، و٤٨٩ ـ ٤٩٦.

(٣٨) المصدر نفسه: ١٠٥.

(٣٩) المصدر نفسه: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٤٠) المصدر نفسه: ٤٥٥ ـ ٤٥٦، وراوي هذه الرواية هو أبو الجارود، زعيم فرقة الجارودية الزيدية، وهي فرقة تخالف بشكل شديد الفرقة البترية الزيدية.

(٤١) المصدر نفسه: ٤٨٦.

(٤٢) المصدر نفسه: ٥١٩ ـ ٥٢٩.

(٤٣) المصدر نفسه: ٥٣٧.

(٤٤) منتخب الأنوار: ٨٩ ـ ٩٢.

(٤٥) كمال الدين و تمام النعمة: ٤٨٢ ـ ٥٣٣.

(٤٦) الهداية الكبرى (النسخة الخطية): ١٢١.

(٤٧) دلائل الإمامة: ٤٧٠ ـ ٤٨١.

(٤٨) المصدر نفسه: ٤٧٢.

(٤٩) المصدر نفسه: ٤٤١.

(٥٠) المصدر نفسه: ٤٨٢.

(٥١) المصدر نفسه: ٤٥٢.

(٥٢) المصدر نفسه: ٤٨٤.

(٥٣) المصدر نفسه: ٢٨٠.

(٥٤) المصدر نفسه: ٤٥١.

(٥٥) المصدر نفسه: ١٥٠.

(٥٦) سورة المزمل، الآية: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾.

(٥٧) لسان العرب ١: ٣١١.

(٥٨) المصدر نفسه، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ٣٣ ـ ٣٤.

(٥٩) انظر: موسوعة الإمام علي عليه السلام ١: ٩٧ ـ ١٠٨.

(٦٠) دلائل الإمامة: ٩٦.

(٦١) الذريعة ٨: ٢٤٧.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) من حسن الحظ فإن محقّق كتاب «دلائل الإمامة» قد استطاع أن يقارن العديد من روايات الكتاب بروايات كتب الشيعة الإمامية ما قبل زمن المؤلّف أو ما بعده.

(٦٤) رجال النجاشي: ١٢٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه: ٢٢٠؛ الفهرست: ١٦٨.

(٦٦) المصدر نفسه: ٣٨٠.

(٦٧) المصدر نفسه: ٣٨١؛ الفهرست: ٢٣؛ الرجال: ٤٤٣.

(٦٨) جامع الرواة ١: ٦٠٨.

(٦٩) رجال النجاشي: ٢٤٠ ـ ٢٤٤.

(٧٠) المصدر نفسه: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٧١) المصدر نفسه: ٣٣٢.

(٧٢) انظر: «سازمان وكالت و نقش آن در عصر أئمة عليهم السلام» (بالفارسي): ٦٧٠ ـ ٦٧٨.

(٧٣) معجم رجال الحديث ٢٠: ١٩٢.

(٧٤) المصدر نفسه ١٧: ٢٩٢.

(٧٥) المصدر نفسه ١٦: ١٥١ ـ ١٦٣.

(٧٦) المصدر نفسه ٧: ١٢٢.

(٧٧) المصدر نفسه ٩: ٧٨.

(٧٨) رجال النجاشي: ٣٠٣.

(٧٩) جامع الرواة ١: ٥٠٤.

(٨٠) رجال النجاشي: ٣٠٣.

(٨١) كتاب الرجال: ٩٨ ـ ٩٩.

(٨٢) كمثال: راجع دلائل الإمامة: ٣٠٧ ـ ٣٨٣ و٤٠١ ـ ٤١٠.

(٨٣) المسترشد: ٦٦٤ ـ ٦٧٥.

(٨٤) انظر: الذريعة ٨: ٢٤٧؛ دلائل الإمامة (مقدمة المحقِّق): ٣٣ ـ ٣٧.

(٨٥) دلائل الإمامة: ٤٣٣.

(٨٦) المصدر نفسه: ٢٦٣.

(٨٧) المصدر نفسه: ٤٧٩.

(٨٨) للمثال: راجع: المصدر السابق.

(٨٩) انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ٤: ٤٨١.

(٩٠) المصدر نفسه ٤: ١٢.

(٩١) المصدر نفسه ٤: ٧.

(٩٢) معالم العلماء: ٧.

(٩٣) موسوعة طبقات الفقهاء ٢: ٤٤٠.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك: ....

العنوان الكامل: ....

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من: ....

المبلغ: .... عدد النسخ: ....

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد **١٠٠ دولار** ☐ للمؤسسات **٢٠٠ دولار** (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢.٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th5 YEAR – NO. 20 , Autumn 1431 - 2010

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

LebanonP.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net